Die Entstehung des Judentums

Eduard Meyer

Die Entstehung des Judentums

Eduard Meyer

DIE ENTSTEHUNG
DES JUDENTHUMS.

EINE HISTORISCHE UNTERSUCHUNG

VON

EDUARD MEYER.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER
1896.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist zunächst aus Vorarbeiten für die Geschichte des Perserreichs im dritten Bande meiner Geschichte des Alterthums[1]) erwachsen. Die im Buch Ezra erhaltenen persischen Urkunden sind, wenn ächt, von sehr grossem Werth für die Darstellung der inneren Verhältnisse dieses Reichs. Aber ihre Aechtheit ist auf das lebhafteste bestritten, und so durfte ich sie ohne eingehende Prüfung nicht benutzen. Das hat mich dann weiter geführt zu den gegenwärtig lebhaft discutirten Fragen über die Entstehung des Judenthums. Dass hier eins der interessantesten Probleme vorliegt, welche der historischen Forschung gestellt sind, wusste ich seit langem: wie reich an Ergebnissen aber eine neue Untersuchung nach alle dem was darüber geschrieben ist noch sein würde, habe ich erst während der Arbeit mit Staunen erfahren. So haben sich Ziele und Umfang meiner Schrift allmählich erweitert: sie setzt sich die Aufgabe, das Material für die Geschichte der Entstehung des Judenthums methodisch zu prüfen und zu sichten und so für die genetische historische Darstellung bereit zu legen, von der ich im Schlussabschnitt eine kurze Skizze gegeben habe.

Dass mich die Untersuchung auch auf die Stammes- und Geschlechtsorganisation geführt und hier reiche Ergebnisse geliefert hat, ist mir besonders willkommen gewesen, da ich mich mit diesen Problemen, zunächst im Rahmen der griechischen

[1]) Der Leser möge verzeihen, dass ich die bereits ausgearbeiteten Theile dieses Bandes, bis zu dessen Erscheinen allerdings noch längere Zeit vergehen dürfte, vorgreifend einige Male citire, ebenso eine Abhandlung über die Chronologie des Perserreichs, die demnächst im zweiten Bande meiner Forschungen erscheinen soll.

Geschichte, seit langem beschäftigt habe. Ich gebe mich der Hoffnung hin, dass auch die Forscher auf classischem Gebiet an dem reichen und äusserst instructiven Material, das uns hier erhalten ist, nicht ganz achtlos vorübergehn werden.

Es sind im wesentlichen die alten Positionen, zu denen unsere Untersuchung zurückgeführt hat; die Zweifel und Angriffe der letzten Jahre haben sich, oft sehr gegen mein Erwarten, als unhaltbar erwiesen. Aber unfruchtbar sind sie darum nicht gewesen: sie haben uns gezwungen, die Ueberlieferung eindringender zu untersuchen als bisher, und sie haben uns erst den hohen Werth der erhaltenen Schätze kennen gelehrt, die bisher verstäubt und kaum beachtet in der Ecke lagen. —

Für die Septuaginta habe ich ausser Tischendorfs Ausgabe die Edition des Alexandrinus A und des Vaticanus B von Swete (the Old Test. in Greek) und Lagardes Lucian (librorum vet. test. canon. pars prior graece) durchweg verglichen und hoffe damit den Anforderungen genügt zu haben, die man an eine Arbeit wie die meine billiger Weise stellen kann. Es zeigt sich, dass in den Eigennamen A durchweg die beste Ueberlieferung gibt, während Lucian, wie bekannt, stilistisch überarbeitet ist, um besseres Griechisch zu schaffen, und ausserdem bei den beiden Ezrabüchern harmonistisch ausgeglichen hat; doch hat er daneben viel vortreffliches bewahrt. Die zahlreichen Varianten von B in den Eigennamen sind dagegen fast überall nur Schreibfehler und Verstümmelungen. Vielleicht wäre es daher richtiger gewesen, Swete hätte A und nicht B seinem Textabdruck zu Grunde gelegt.

Josephus citire ich nach den Paragraphen der Niese'schen Ausgabe. Auch hier zeigt sich, dass der Herausgeber bei den Eigennamen — bei denen nur ein eklektisches Verfahren, nicht die Autorität der Handschriften die Entscheidung geben kann — häufig nicht die Form in den Text gesetzt hat, die Josephus zweifellos geschrieben hat, sondern die Verschreibung einer Handschrift.

Von Schriften, die während der Drucklegung erschienen sind, habe ich Bertholets Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden noch berücksichtigen können (s. S. 228), dagegen nicht mehr Martis Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache, in deren Glossar Andreas die persischen Wörter kurz behandelt

hat — die persischen Wörter in den hebräischen Texten konnten hier allerdings leider nicht berücksichtigt werden, obwohl sie mit den in den aramäischen Stücken vorkommenden ganz auf gleicher Linie stehen. Ich freue mich vielfacher Uebeinstimmung; auch ANDREAS Deutung von שתרבוזני als Mithrabuzanes findet sich natürlich hier. Neu sind meines Wissens die Ableitungen von אספרנא von pehlv. spur neupers. ispäri „Vollendung, vollendet, ganz", und אדרזדא von awest. zarazdâ „mit Hingebung, Eifer" [wohl recht unsicher]. Das nur bei Daniel vorkommende אזדא wird als „mittelpers. azd Kunde, Nachricht" erklärt. Unhaltbar scheint die Deutung von אפתם als afsôs „Schädigung"; dann hiesse es ja 4, 13 „die Schädigung der Könige wird Schaden erleiden". Sonst finde ich nichts, was zu S. 21 ff. nachzutragen wäre.

In dem Abschnitt über die Rückkehr aus dem Exil S. 72 ff. hätte darauf hingewiesen werden sollen, dass auch der Name Zerubbabel oder richtiger Zêru-babel *Ζοροβαβελ* zweifellos babylonisch ist. Er bedeutet „Same, Spross Babels". Wie mir Herr Dr. BR. MEISSNER mittheilt, findet er sich in derselben Zeit wiederholt in babylonischen Urkunden als Zêr-Babili (STRASSMAIER, Inschriften von Nabonid No. 113, Zl. 13; Inschr. von Darius 138, 2. 297, 2). Analog ist der Name Šulum-Babili STRASSMAIER, Darius 76, 14. 296, 17. 389, 10.

Zu herzlichem Dank verpflichtet bin ich meinen lieben Freunden und Collegen W. DITTENBERGER für seine Bemerkungen zur Gadatasinschrift S. 20 und E. KAUTZSCH für die ausdauernde Sorgfalt, mit der er mir bei der Correctur geholfen hat.

Giebichenstein, im Juli 1896.

Eduard Meyer.

Inhalt.

Einleitung.

Ueber die Entstehung des Judenthums besitzen wir ein verhältnismässig recht reichhaltiges Material. Sein Grundgesetz lässt nicht nur seine Einrichtung, sondern in seinen verschiedenen Schichtungen zugleich die Verhältnisse und Tendenzen erkennen, aus denen es entstanden ist; die prophetischen Schriften von Ezechiel und Deuterojesaja bis auf Maleachi führen uns die Vorstufen seiner Entwickelung lebendig vor Augen; der Verfasser der Chronik, der zu Ende des dritten Jahrhunderts als Fortsetzung seiner Ueberarbeitung der älteren Geschichte auch die nachexilische Zeit behandelt hat (in den Büchern Ezra und Nehemia), hat uns Bruchstücke von Quellen ersten Ranges, von gleichzeitigen Berichten und officiellen Aktenstücken bewahrt, die sich meist mit Leichtigkeit aus dem Wust der von ihm selbst hinzugefügten Phantasien abheben. Auf Grund dieses Materials hat B. Stade — meines Wissens der erste, der die nachexilische Zeit in wirklich historischem Sinne zu behandeln unternommen hat — vor etwa neun Jahren eine Darstellung der nachexilischen Zeit entworfen[1]), die in den meisten grundlegenden Fragen ein richtiges Bild gab, wenn uns auch manche Einzelheiten in anderem Lichte erscheinen werden.

Seitdem hat sich indessen der Stand des Problems wesentlich verschoben. Die wissenschaftliche Forschung, früher fast ausschliesslich durch die vorexilische Zeit in Anspruch genommen, hat sich mit Eifer der Entstehung des Judenthums zugewandt und die Glaubwürdigkeit von Thatsachen und Dokumenten zu erschüttern unternommen, die vor kurzem noch über jeden Zweifel

[1]) Geschichte des Volkes Israel, zweiter Band 1888.

erhaben schienen. Allbekannt ist der grosse Sturmangriff, den 1893 KOSTERS[1]) gegen die gesammte Ueberlieferung geführt hat. Nach ihm ist die Erzählung von der Rückkehr unter Kyros eine spätere tendenziöse Erfindung, der Tempelbau ist von den im Lande Zurückgebliebenen ausgeführt, an deren Spitze Zerubbabel und Josua standen, nicht von den Exulanten. Die einzige Rückkehr ist die des Ezra, die aber nicht mit der Ueberlieferung ins Jahr 458, 13 Jahre vor Nehemias erste Statthalterschaft, sondern in Nehemias zweite Statthalterschaft um 432 zu setzen ist.

KOSTERS' Ausführungen haben vielfache Zustimmung gefunden, namentlich bei holländischen Gelehrten, von denen EERDMANS[2]) in richtiger Consequenz seiner Anschauungen dazu gekommen ist, den Tempelbau und die Prophetieen des Haggai und Zacharja aus dem zweiten Jahre des Darius 520 in das zweite Jahr des Kyros 537 hinaufzurücken, aber auch manchen Widerspruch. Vor allem ist eine Abhandlung von WELLHAUSEN zu nennen[3]), welche die Hauptpunkte der KOSTERS'schen Construction eindringend bekämpft. Aber nicht wenige wichtige Positionen werden dem Angriff ohne weiteres preisgegeben. Schon früher waren Zweifel gegen die Aechtheit der Urkunden des Ezrabuchs geäussert worden; z. B. hatte NÖLDEKE den Erlass des Artaxerxes an Ezra, 7, 12 ff., für eine grobe Fälschung erklärt[4]), und auch STADE hatte Bedenken geäussert, ob die Correspondenzen zwischen den persischen Beamten und dem Grosskönig, die Ezra 4—6 mitgetheilt werden, gänzlich authentisch seien.[5]) Für völlig unglaubwürdig

[1]) Het herstel van Israël 1893.

[2]) De historische Achtergrond van Zacharia 1—8, Theol. Tijdschrift XXIX, 1895, 152 ff.

[3]) Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil, Nachr. d. Gött. Ges. Phil.-hist. Cl. 1895, 166 ff. — Vor kurzem hat KOSTERS darauf geantwortet: Theol. Tijdschrift XXIX, 1895, 549 ff.

[4]) Gött. Gel. Anz. 1884, 1014.

[5]) Geschichte II, 121 A. 158 A. Er meint die Möglichkeit, der Verfasser habe die Schriftstücke selbst „concipirt, d. h. ihren Inhalt errathen“, sei nicht ausgeschlossen. Die „bekannten Gewohnheiten alter Schriftsteller“, welche dafür sprechen sollen, dass diese Urkunden Erfindungen des Schriftstellers seien, sind mir gänzlich unbekannt. Die Alten haben den Wortlaut wichtiger Urkunden in ihre Texte genau ebenso aufgenommen wie die neueren Historiker.

hatte sie bereits früher GRÄTZ erklärt, und wenn KUENEN[1]) auch von seinen Einwürfen einen Theil zu entkräften suchte, so hielt er sie doch für mindestens stark überarbeitet. Gegenwärtig stimmen, wie es scheint, alle kritischen Forscher darin überein, dass alle aramäischen Urkunden des Buches Ezra Fälschungen sind, die im günstigsten Falle nur eine arg entstellte Darstellung des wirklichen Hergangs enthalten. Nicht viel besser ist es dem urkundlichen Verzeichnis der unter Kyros Zurückgekehrten, Neh. 7 = Ezra 2, gegangen. Zwar dass hier ein ächtes Dokument zu Grunde liegt, wird meines Wissens nicht bestritten, aber sein Anspruch, aus der Zeit des Kyros zu stammen, wird allgemein verworfen, es wird in eine beträchtlich spätere Zeit gesetzt. So bleiben von allen Dokumenten, welche der Chronist bewahrt hat, nur die Bruchstücke der Memoiren des Ezra und des Nehemia unangetastet; und es ist wohl kaum zu erwarten, das jemals ein wissenschaftlicher Forscher es wagen wird, die Authenticität auch dieser Schriftstücke zu bestreiten. Aber der alte Zweifel, ob die Datirungen, welche der Chronist für sie gibt, richtig sind, ist trotz KUENENS Vertheidigung[2]) nicht verstummt, und immer aufs neue versucht man zu anderen Ansichten zu gelangen.

Die neueren Untersuchungen, deren Tendenz im Vorstehenden kurz skizzirt ist, gehen aus von den sonstigen Nachrichten, die wir über die jüdische Geschichte haben. Aus diesen suchen sie ein Bild des Hergangs zu gewinnen: weil die Urkunden dazu nicht stimmen, müssen sie unächt sein. Das ist ein historisch sehr bedenkliches Verfahren. Denn eine Urkunde ist, falls sie ächt ist, ein Zeugniss, das jeden Widerspruch niederschlägt. Sind innerhalb des Bereichs der Tragweite einer Urkunde wirklich Widersprüche zwischen ihr und historischen Berichten vorhanden, so müssen diese das Feld räumen. Oft genug hat sich freilich gezeigt, dass derartige Widersprüche, die auf den ersten Blick unlösbar schienen,

---

[1]) Histor.-krit. Einleitung I, 2, S. 164 ff. der deutschen Uebersetzung, und sonst vielfach.

[2]) de Chronologie van het perzische tijdvaak der joodsche geschiedniss, in den Verslagen en Mededeelingen der Amsterdamer Akademie, Afdeeling Letterkunde, 3. Reeks VII, 1890; in seinen gesammelten Abhandlungen zur bibl. Wissenschaft, herausg. v. BUDDE, wieder abgedruckt.

in Wirklichkeit sehr wohl eine Ausgleichung zulassen: dann bietet die Urkunde das Mittel, den Bericht genauer zu verstehen und seine Tragweite richtiger zu bestimmen. Es wäre also wohl methodischer gewesen, wenn die Urkunden von Anfang an in den Mittelpunkt der Diskussion gestellt wären, wenn die Gegner der herrschenden Ansicht gegen sie vor allem ihre Angriffe gerichtet und sich nicht begnügt hätten, sie nebenbei abzuthun, weil sie mit ihren sonstigen Voraussetzungen und Ergebnissen nicht stimmten; denn vor einer ächten Urkunde stürzt jede Construktion, und mag sie noch so geistreich sein, rettungslos zusammen, wenn sie ihr widerspricht. Erweisen aber lässt sich die Unächtheit einer Urkunde nur durch eine sehr eingehende, möglichst vorurtheilslose Prüfung; und diese ist den Urkunden in Ezra 4—7 bisher nicht zu Theil geworden. Gelang der Nachweis, so war die Bahn für einen Neubau frei; anderenfalls war diesem sein Fundament entzogen. Denn nicht aus Hypothesen und Construktionen dürfen die Thatsachen gemeistert werden; sondern der Historiker hat zunächst feste Thatsachen zu suchen, ganz unbekümmert um jede Theorie, die er sonst irgendwie von den Begebenheiten gewonnen haben mag. Erst diese Thatsachen geben ihm die Möglichkeit, unsicheres festzulegen, die Lücken der Ueberlieferung zu ergänzen, und ein zusammenhängendes Bild der Entwickelung zu gewinnen.

Noch bedenklicher vielleicht ist ein zweites. Das Judenthum ist innerhalb des persischen Reichs entstanden, es ist nur möglich geworden durch ein energisches Eingreifen des Perserkönigs, dadurch dass die Autorität des Reichs hinter Nehemia und Ezra stand. Da war es denn wohl geboten zu fragen, wie denn das Reich beschaffen war, welche Politik seine Könige in ähnlichen Fällen befolgt haben, wie andere persische Urkunden von unbestrittener Aechtheit aussehen. Das ist nicht geschehen. Zwar die Thatsache des Eingreifens der Reichsgewalt kann man nicht abstreiten; aber im übrigen sucht man den ganzen Hergang möglichst als einen ausschliesslich jüdischen zu betrachten und den zwar nicht für die Entwickelung der Ideen aber für ihre Durchführung ausschlaggebenden Faktor so viel wie möglich zu eliminiren — in unbewusstem aber um so schärferem Gegensatz gegen unsere Quellen, die gerade auf die Beziehung zum Reich das Haupt-

gewicht legen. Auch hier ist es nothwendig, die Isolirung zu bekämpfen, in die durch die vielgepriesene wissenschaftliche Arbeitstheilung — in Wirklichkeit eine Zersplitterung, eine Zerreissung des Zusammengehörenden, die das Gegentheil der Wissenschaft ist — alle historische Forschung in unserem Jahrhundert gerathen ist.[1])

Wir wollen also den umgekehrten Weg einschlagen. Wir wollen von einer sorgfältigen Prüfung der Urkunden ausgehen; von ihrem Ausfall wird es abhängen, ob wir freies Feld für Hypothesen gewinnen, oder ob wir feste, urkundlich bestätigte Thatsachen anerkennen müssen, von denen jede Reconstruktion der Begebenheiten auszugehen hat.

Die Aufgabe, die Aechtheit von Urkunden, die nur literarisch überliefert sind, so zu erweisen, dass der Zweifel verstummt, ist, wie zahlreiche Beispiele aus der historischen Litteratur lehren, keine leichte. Ein Zweifel ist leicht hingeworfen; und selbst wenn er ganz unbegründet ist, oder wenn die dafür vorgebrachten Argumente sofort widerlegt werden — semper aliquid haeret. Die Urkunde bleibt lange Zeit verdächtig, man geht ihr gern aus dem Wege. Liegt die Urkunde

---

[1]) Auf anderen Gebieten der jüdischen Geschichte hat sie noch weit schlimmere Früchte gezeitigt. In der Geschichte des „Endes des jüdischen Staatswesens" — auch dieser Titel ist höchst verwunderlich — „und der Entstehung des Christenthums", die O. Holtzmann als Fortsetzung des Stade'schen Werks geschrieben hat, lesen wir S. 275 neben anderen überraschenden Offenbarungen über die Geschichte der Seleucidenzeit: „Seleucia am Tigris gehörte schon unter dem zweiten Nachfolger des ersten Seleukus, dem Antiochus Theos (266 [!!] —247), nicht mehr den Seleuciden, sondern dem neuaufstrebenden Reiche der parthischen Arsakiden an." Und S. 390 findet sich eine Kritik des Senatusconsults für Hyrkanus Jos. Ant. XIII, 260 ff. — der Vf. macht einen Comitienbeschluss daraus, weil der Senat *ἐν κομιτίῳ* zusammenberufen ist —, die beweist, dass der Vf. sich nicht die Mühe genommen hat, einen einzigen der erhaltenen Senatsbeschlüsse anzusehen, falls er überhaupt von ihrer Existenz eine Ahnung hat, und dass ihm auch die elementarste Kenntniss römischer Dinge abgeht. Trotzdem redet er, als könne er die tiefsten Geheimnisse der römischen Politik ergründen. Freunde unfreiwilligen Humors werden seine Erörterungen mit Vergnügen lesen; aber beschämend bleibt es doch, dass derartiges dem Publikum geboten werden kann. In früheren Zeiten, die auf ihre Wissenschaftlichkeit noch nicht so stolz waren, wäre eine solche Unwissenheit unmöglich gewesen.

im Original vor, so ergeben Material, Paläographie und sonstige technische Momente äussere Beweise für oder gegen die Aechtheit von grosser und oft überwältigender Stärke; das fällt weg, wo es sich um literarische Ueberlieferung handelt. Wenn es gelingt, die vorgebrachten Anstösse und Bedenken zu widerlegen, nachzuweisen, dass die Urkunde in Form und Inhalt keinen Anstoss bietet, dass sie aus den Zeitumständen sehr wohl verständlich ist, wenn es möglich ist, durch genauere Analyse tiefer in ihren Sinn einzudringen und in und zwischen den Zeilen mancherlei zu lesen, was in der sonstigen Ueberlieferung nicht oder nur andeutungsweise zu finden ist, aber diese ergänzt und in neuem Lichte erscheinen lässt, und so zu erweisen, dass die Urkunde nicht von dem Bearbeiter der Zeitgeschichte gefälscht sein kann, da sie eben mehr enthält als er gewusst hat, wenn unzweifelhaft ächte Urkunden vielleicht von weit abgelegenen, den Ueberlieferern unbekannten Gebieten herangezogen werden können, die formell und inhaltlich mit ihr übereinstimmen, dann hat die Vertheidigung gethan, was sie thun kann. Dann hat aber die Urkunde als ächt zu gelten. Denn es kann nicht genug betont werden, obwohl es oft genug verkannt wird: bei einem aus historischer Zeit überlieferten Dokument steht die Beweispflicht den Angreifern der Aechtheit zu, nicht den Vertheidigern.

Ueberhaupt muss hier ein methodischer Grundsatz ausgesprochen werden, der für alle historische Forschung von fundamentaler Bedeutung ist: die wahre kritische Methode hat, wo gleichzeitige historische Ueberlieferung vorliegt, genau umgekehrt zu verfahren, wie auf dem Gebiet der Sagengeschichte. So lange wir uns auf einem Gebiet bewegen, wo es authentische Geschichtsüberlieferung nicht giebt, wo wir es lediglich mit mündlicher Tradition und ihrer Verarbeitung zu zusammenhängenden Darstellungen durch spätere combinatorisch arbeitende Schriftsteller zu thun haben, muss, wenn wir eine Angabe für die Geschichte verwerthen wollen, in jedem Falle erst der Beweis geführt werden, dass die Erzählung geschichtlich ist oder wenigstens einen geschichtlichen Kern enthält. Bis dieser Beweis geführt ist, verlangt die ächte historische Auffassung, die, welche allein

auf den Ehrennamen einer wirklich conservativen Kritik Anspruch erheben darf, dass die Ueberlieferung als das genommen wird, was sie ist: als Sage, nicht als Geschichte. Sobald wir dagegen festen historischen Boden unter den Füssen haben, ist nach demselben Grundsatz die Ueberlieferung auch wieder als das anzuerkennen, was sie ist, als Bericht über einen historischen Vorgang. Natürlich ist sie auch hier sorgfältig auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen; aber gerade umgekehrt wie in jenem Falle ist hier die Präsumtion der Glaubwürdigkeit für sie; es ist zu erweisen, dass sie unhistorisch ist, nicht umgekehrt. Schwierigkeiten können nur in den Grenzgebieten entstehen, in der Epoche des Anfangs wirklich historischer Ueberlieferung, und hier mag die Auffassung in einzelnen Fällen mit Recht auseinander gehen. Das kommt aber für unsere Zeit nicht in Betracht, da die Existenz historischer Ueberlieferung für die jüdische Geschichte in der Perserzeit unbestreitbar ist.

Erstes Kapitel.

Die persischen Urkunden Ezra cap. 4—7.

Vorbemerkungen.

Die aramäische Sprache im Achaemenidenreich.

Der Chronist theilt im Buch Ezra cap. 4—7 eine Reihe von persischen Urkunden in aramäischer Sprache mit. Die eine, der Erlass des Königs Artaxerxes an Ezra 7, 12—26, tritt auf als den Memorien Ezra's entnommen; denn auf sie folgt v. 27 ein Ausruf Ezras in erster Person, an den sich seine weitere Erzählung unmittelbar anschliesst. Die übrigen Urkunden cap. 4—6 stehen in einer gleichfalls aramäisch geschriebenen Geschichtserzählung, die von 4, 8 bis 6, 18 reicht. Allgemein und mit Recht wird angenommen, dass der Chronist diesen ganzen Abschnitt, abgesehen von einigen Zuthaten eigener Fabrikation, aus einer aramäisch geschriebenen Vorlage entnommen hat, und dass diese Vorlage schon in 4, 6. 7 benutzt ist. Sämmtliche Urkunden sind also durch mehrere Hände gegangen, ehe sie auf uns gekommen sind. Ezra's Memoiren hat der Chronist nicht direkt, sondern durch Vermittelung einer Zwischenquelle benutzt, und ebenso sind die Urkunden von cap. 4—6 einer Zwischenquelle entnommen.

Auch wir pflegen selbst in officiellen Publikationen die Formalien zu kürzen, und z. B. bei Verträgen die Namen und Titel der Bevollmächtigten, bei Depeschen die Versicherung der ausgezeichneten Hochachtung zu streichen. Ebenso sind in unseren Urkunden die Anredeformeln gekürzt und 4, 10. 11. 17; 7, 12 durch וכענת [4, 17 verschrieben וכעת]

abgebrochen, das die Bedeutung von „etc.“ haben muss.[1]) Aehnliche Kürzungen können natürlich auch sonst vorgekommen sein, wo sie nicht ausdrücklich angemerkt sind. Ebenso gut ist es möglich, dass Zusätze, harmlose und tendenziöse Interpolationen hinzugekommen sind. Die indirekte Ueberlieferung wird uns doppelt vorsichtig machen und zu genauer Prüfung jeder Einzelheit mahnen. Aber auch wenn derartige Entstellungen nachweisbar sind, ist damit über die Authenticität der Urkunden als Ganzes noch nichts entschieden; es ist ihnen nur gegangen, wie es jedem andern Schriftstück im Alten Testament gegangen ist. Es gibt ja in demselben kein Buch und keine Seite, wo nicht Corruptelen, Glossen, tendenziöse Interpolationen erwiesen wären. Wer also deshalb allein unsere Urkunden als unhistorische Fälschungen verwerfen wollte, dürfte z. B. die Prophetieen des Jesaja oder das Richterbuch ebenso wenig als historische Quelle benutzen, er müsste überhaupt das ganze alte Testament als durch Fälschungen unbrauchbar geworden verwerfen und auf jede Erforschung der israelitischen und jüdischen Geschichte verzichten. Es kann vielmehr nur die Aufgabe sein, hier wie überall die Interpolationen auszuscheiden und den ächten Text nach Kräften herzustellen — es sei denn, dass es gelingt, die Urkunden als Ganzes als Fälschungen zu erweisen.

Dass die Urkunden aramäisch abgefasst sind, ist kein Argument gegen ihre Aechtheit, sondern genau das was wir in einem authentischen Dokument aus der Perserzeit erwarten müssen — gefälschte Dokumente wie das vom Chronisten fabricirte Edikt des Kyros Ezra 1, 2—5 (u. S. 49) sind hebräisch verfasst. Es ist bekannt oder sollte es doch sein, dass im Achaemenidenreich das Aramäische die officielle Sprache für alle westlichen Provinzen weit über die Grenzen der semitischen Welt hinaus gewesen ist. Das Persische war die interne Sprache des Verkehrs der Beamten unter einander und mit dem Hof, aber für Mittheilungen und Erlasse an die Unterthanen ganz ungeeignet,

[1]) LXX übergeht das Wort in 4, 10 und 11 [Lucian übersetzt es 4, 11 durch *καὶ νῦν*], gibt es 4, 17 durch *καὶ φασὶν* [Lucian auch hier *καὶ νῦν*] und 7, 12 die Formel גמיר וכענת, in der das erste Wort unverständlich ist, durch *τετέλεστο λόγος καὶ ἡ ἀπόκρισις* wieder.

da es von diesen niemand verstand. Für Königsinschriften haben die Achaemeniden dem persischen oder richtiger arischen Text eine Uebersetzung in die Sprachen der beiden Hauptstädte des Reichs, das Susische und das Babylonische, beigegeben. Das genügte für die östlichen Provinzen, die von den Königen durchaus als das Hauptland des Reichs betrachtet wurden, aber nicht für den Westen. In Aegypten hat man (Inschriften des Suezkanals; Vasen des Xerxes und Artaxerxes) den Königsinschriften eine hieroglyphische Version beigegeben, die auch ausser den Priestern kein Mensch verstehen konnte — die Schriftsprache des Volks war seit Jahrhunderten das Demotische —, in Griechenland (Inschrift des Darius am Bosporus Herod. IV, 87) hat man eine griechische Uebersetzung hinzugefügt; und so mag, falls es in Syrien oder Kleinasien eine Königsinschrift gab, diese eine aramäische Uebersetzung erhalten haben. Aber mit dem Sprachgebrauch der persischen Kanzlei, d. h. der Reichsverwaltung, haben diese Königsinschriften nichts zu thun. Die Kanzlei hat vielmehr für den Verkehr mit den westlichen Provinzen die Sprache gewählt, welche, wie Reg. II 18, 26 = Jes. 36, 11 und die Gewichtsstücke und Urkunden aus Ninive mit aramäischen Legenden lehren, hier schon seit Jahrhunderten die allgemeine Verkehrssprache geworden war, das Aramäische — eine Sprache die sich überdies durch ihre bequeme Schrift im Gegensatz zu den unbeholfenen, Jahre langes Studium erfordernden Formen der Keilschrift wie der Hieroglyphen und des Demotischen dem Verkehr empfahl; daher hat die aramäische Schrift mindestens seit der Partherzeit, vielleicht aber schon unter den Achaemeniden die Keilschrift auch in der Schreibung des Persischen verdrängt. Das Aramäische war daher für die Bedürfnisse des persischen Reichs vorzüglich geeignet und ist unter demselben nicht nur in Syrien, sondern auch in Aegypten und im östlichen Kleinasien allgemein verwendet worden. Die Münzen, welche die persischen Heerführer und Statthalter in Kleinasien ausgaben, tragen aramäische Aufschrift. Ein persisches Löwengewicht aus Abydos in Troas hat den aramäischen Aichvermerk אספרן לקבל סתריא זי כספא, der kaum anders übersetzt werden kann, als „genau (exact, d. h. vollwichtig — das persische Wort אספרן kehrt in unseren Dokumenten wieder, s. S. 24) vor

den Silberbeamten (?)", d. h. die Finanzbeamten, welche die meist in Silber eingehenden Tribute abwogen und zugleich die Reichsgewichte zu aichen hatten, haben das Gewicht geprüft und vollwichtig gefunden.[1]) Ebenso werden in Aegypten die Eingaben an persische Beamte (C. I. sem. II, 144), ferner Processschriften (ib. 138) und officielle Rechnungen (ib. 146. 147) nicht etwa demotisch, sondern aramäisch abgefasst, noch dazu in einem Aramäisch, das durch seine Kana'anäismen deutlich zeigt, dass es von oben her octroyirt ist und die den Aegyptern seit Alters geläufige semitische Sprache vielmehr das Kana'anäische war. Dem entsprechen die zahlreichen persischen Siegel mit aramäischen Legenden aus Syrien und Babylonien. Danach ist es kaum zweifelhaft, dass die persische Kanzlei auch in Babylonien aramäisch, nicht babylonisch gesprochen hat. Nur den Griechen gegenüber hat man, wie die später zu besprechende Gadatasinschrift lehrt, das Griechische verwerthet.

Von den angeführten Urkunden verdient C. I. sem. II, 144 wegen der Berührungen mit den Eingängen unserer Urkunden besondere Erwähnung. Es ist ein auf einem grossen Papyrusblatt in schönster Kanzleihand geschriebenes Dokument, von dem leider nur die Anfänge der beiden ersten Zeilen erhalten sind. Die richtige Lesung und Erklärung verdanken wir Clermont-Ganneau.[2]) Der Text lautet:

אל מראי מתרוחשת עבדך פחים . .
חיא חדה ושרירא מראי יהיו יק . .

---

[1]) C. I. sem. II, 108. Die Deutung von סתריא ist noch nicht gefunden. Die Erklärung custodes, von סתר verbergen (de Vogüé), ist sehr unsicher, die Deutungen als Satrapen (Levy) oder als *στατῆρες* (Geiger u. a.) sind sprachlich und sachlich unmöglich; denn das Gewicht ist kein Stater. Halevy's Bemerkung im C. I. sem., dass man סתריא זי על כספא erwarten müsste, ist richtig; der Anstoss erledigt sich vielleicht dadurch, dass das Aramäische den persischen Beamten, wie auch die ägyptischen Urkunden lehren, doch nur sehr oberflächlich bekannt war. Ein grösseres Bedenken bietet der Umstand, dass das Gewicht, gegenwärtig 25,657 kg, ursprünglich ca. 26 kg, nicht das persische Silbertalent von33,6 kg, sondern das persisch-euboeische Goldtalent von 25,92 kg, darstellt. Der Titel ist also wohl so zu erklären, wie oben angenommen ist.

[2]) Origine perse des monuments araméens d'Egypte, in rev. arch. nouv. sér. XXXVI, 1878, 93 ff.; einen Vorgänger hatte er in Merx, Z.D.M, XXII, 696.

„An meinen Herrn Mithrawahischta (*Μιθραύστης*) Dein Knecht Pachim ... lebend froh gesund sei mein Herr. Es ..“ Der Segenswunsch ist, wie CLERMONT-GANNEAU richtig erkannt hat, eine wörtliche Uebersetzung des Wunsches, der in Aegypten hinter dem Namen des Pharao niemals fehlen darf; hier scheint er sich aber nicht auf den König, sondern auf Mithrawahischta zu beziehen.[1]) Die Worte מראי יחוי möchte ich lieber zum Vorhergehenden, als mit CLERMONT-GANNEAU und dem C. I. sem. zum folgenden ziehen; mit .. יק begann dann der materielle Inhalt des Schreibens. Pachim, dem Namen nach ein Aegypter, ist wohl nicht ein Privatmann, sondern ein Unterbeamter, der an seinen persischen Vorgesetzten berichtet. — Der starke Hebraismus אל für על hat in den Hebraismen der aus Aegypten stammenden Grabinschrift von Carpentras sein Gegenstück.

Dass ein von der persischen Regierung ausgestelltes Dokument, durch das Ezra mit der Organisation der jüdischen Gemeinde beauftragt wird, aramäisch abgefasst gewesen sein muss, ist mithin klar. Hier liegt auch kein äusseres Verdachtsmoment vor, da Ezra die Urkunde in Händen hatte und sie mithin in seiner Schrift mit Leichtigkeit mittheilen konnte. Ueber die sprachliche Form der Urkunden Ezra 4—6 dagegen und die Frage, wie sie dem Verfasser der Geschichtserzählung zugänglich geworden sind, kann uns nur eine eingehendere Untersuchung Klarheit verschaffen.

Der Zusammenhang von Ezra 4—6. Die Gadatasinschrift.

Das aramäisch geschriebene Stück Ezra 4, 8—6, 19 besteht grossentheils aus persischen Dokumenten. Aber auch die Verbindungsstücke zwischen ihnen 4, 8. 17. 23; 5, 3—6; 6, 1 f. 13. 14ª. 15 sind aramäisch abgefasst; offenbar hat der Chronist sie wörtlich aus seiner Quelle übernommen. Ganz gleichartig in Form und Inhalt sind 4, 6 und 7, und auch hier lassen die sonst nur in den aramäischen Texten vorkommenden, vom Chronisten nothdürftig hebraisirten Wörter כְּנָוֺתָיו und הַנִּשְׁתְּוָן

[1]) Ebenso findet er sich im mittleren Reich hinter dem Namen eines Nomarchen, im neuen Reich erhält ihn der allmächtige Vezir Haremhebi schon vor seiner Thronbesteigung.

die aramäische Vorlage erkennen. Offenbar hat die Angabe 4, 7, dass eines der Dokumente aramäisch übersetzt sei, dem Chronisten Anlass gegeben, nunmehr in dieser Sprache fortzufahren. Aber er hat nicht nur abgeschrieben, sondern auch selbständig aramäisch weitergeschrieben; man sieht, ihm war, wie dem Verfasser des Danielbuchs, das Aramäische eben so geläufig wie das Hebräische. Zwischen 4, 23 und 5, 3 hat er ein paar aramäische Sätze eigener Mache über den Tempelbau unter Darius und die Wirksamkeit des Haggai und Zacharja eingeschoben, die eben aus den Schriften dieser Propheten entlehnt sind (S. u. S. 14 und 54). Ebenso fährt er am Schluss, nach dem letzten der mitgeteilten Dokumente und dem zugehörigen historischen Bericht, noch ein Stück weiter aramäisch fort 6, 14[b]. 16—18, um dann mitten in der Erzählung wieder ins Hebräische zurückzufallen. Denn die Erzählung 6, 16—22 ist trotz des Sprachwechsels nicht nur völlig einheitlich, sondern auch von Anfang bis zu Ende eine freie Composition des Chronisten in seinem aus den Büchern der Chronik hinlänglich bekannten Stil.[1]) Wenn sich daraus ergibt, dass die aramäische Sprache allein kein Kriterium dafür abgibt, ob ein Satz vom Chronisten verfasst oder aus seiner Quelle übernommen ist, so folgt auch umgekehrt, dass die aramäische Quelle, welche den Grundstock von Ezra 4, 6—23; 5, 3—6, 15 bildet, noch in viel weiterem Umfange vom Chronisten benutzt, aber anderswo ins Hebräische umgesetzt sein kann. Auch die Möglichkeit ist nicht abzuweisen, dass bereits die Vorlage des Chronisten ebenso wie dieser beide Sprachen neben einander verwerthet hat.

Der Zusammenhang, in dem der ganze Abschnitt 4, 6—6, 22 beim Chronisten erscheint, ist so ungeheuerlich wie nur möglich.

---

[1]) Aram.: „Und die Söhne Israels, die Priester, die Leviten und die übrigen Exulanten begingen die Einweihung dieses Tempels in Freude. Und sie opferten zur Einweihung dieses Tempels 100 Stiere, 200 Widder, 400 Lämmer und 12 Ziegenböcke als Sündopfer für ganz Israel nach der Zahl der Stämme Israels. Und sie setzten die Priester nach ihren Klassen und die Leviten nach ihren Abtheilungen zum Dienst des Gottes von Jerusalem ein, nach der Vorschrift des Buches Moses.“ Hebr.: „Und die Exulanten feierten das Passah am 14. des ersten Monats. Denn die Priester und Leviten hatten sich sämmtlich gereinigt u. s. w. Und sie feierten das Mazzenfest sieben Tage lang in Freude; denn erfeut hatte sie Jahwe, indem er das Herz des Königs von Assur (!!) ihnen zugewandt hatte“ u. s. w

In cap. 3 war der Beginn des Tempelbaus im zweiten Jahre des Kyros durch Zerubbabel und Josua berichtet. Aber, heisst es cap. 4, die „Widersacher Judas und Benjamins“, das „Landvolk“ (עם הארץ) im Gegensatz zu den zurückgekehrten „Exulanten“ (בני הגולה), traten ihnen nach einem vergeblichen Versuch der Betheiligung entgegen: „sie machten die Hände der Juden schlaff und schreckten sie vom Bauen ab, und dangen Sachwalter gegen sie, um ihren Plan zu vereiteln, während der ganzen Regierung des Kyros von Persien und bis auf die Regierung des Darius Königs von Persien“ (4, 5). Darauf folgen v. 6 eine Klage bei Xerxes und v. 7—23 zwei Klagen persischer Beamten bei Artaxerxes, von denen die eine im Wortlaut mitgetheilt wird; sie enthält eine Beschwerde über den Mauerbau und hat ein Verbot desselben durch den König zur Folge. Dann wird 4, 24 vom Chronisten der Satz 4, 5 wieder aufgenommen: „Darauf wurde die Arbeit am jerusalemer Tempel eingestellt und blieb eingestellt bis zum zweiten Jahre der Regierung des Darius Königs von Persien“; und jetzt wird die Wiederaufnahme des Tempelbaus durch Zerubbabel erzählt — das ist, wie schon bemerkt, eine Einlage des Chronisten auf Grund des Haggai und Zacharja. Darauf folgt eine Beschwerde des Satrapen von Syrien über den Tempelbau im Wortlaut, die ablehnende Entscheidung des Darius, und die Vollendung des Baus am 3. Adar des Jahres 6 des Darius (6, 15). Der Chronist hat also alles Ernstes geglaubt, dass Xerxes und Artaxerxes I vor Darius I regiert hätten, was zum Ueberfluss noch durch die von ihm in seine Quellen eingelegte Bemerkung 6, 14[b] „und sie bauten und vollendeten [den Tempel] auf Grund des Befehls des Gottes Israels und des Befehls des Kyros und Darius und Artaxerxes[1]), ⟨der⟩ König⟨e⟩ von Persien“ bestätigt wird. Deutlich zeigt sich, wie wenig der Chronist selbst noch von der Geschichte der Perserzeit gewusst hat; er hat, was z. B. auch Nehem. 12, 22 und der sechs Ge-

[1]) Eine kaum fassbare Flüchtigkeit ist es freilich doch, dass der Chronist hier den Artaxerxes nennt, obwohl dieser nach seiner Erzählung die Fortführung des Baus gerade verboten hat. Man sieht auch hier wieder, wie gedankenlos der Mann gearbeitet hat. Er vergisst sofort wieder, was er eben selbst erzählt, oder vielmehr abgeschrieben hat — was übrigens z. B. auch dem Diodor oft genug begegnet ist.

nerationen über Zerubbabel fortgeführte Stammbaum der Davididen, Chron. 1, 3, lehren, erst geraume Zeit später etwa gegen Ausgang des dritten Jahrhunderts geschrieben. Die von ihm angerichtete Confusion hat bekanntlich die Interpreten in die grösste Verlegenheit gesetzt. Der griechische Bearbeiter, der das sogenannte dritte oder erste Ezrabuch (im folgenden als *Εὔδρ. α* citirt) verfasst hat, sucht sich dadurch zu helfen, dass er die Vorgänge unter Artaxerxes 4, 7—24 [die Erwähnung des Xerxes 4, 6 lässt er aus] vor cap. 2 setzt, und dann die durch die bekannte Legende erweiterte Rückkehr Zerubbabels unter Darius und den Tempelbau folgen lässt. Ihm folgt Josephus, der kurzer Hand den Artaxerxes von 4, 7 ff. für Kambyses erklärt, ebenso wie er den Artaxerxes von Ezra 7 ff. zu Xerxes, den Xerxes des Estherbuchs zu Artaxerxes macht. Die Irrgänge der Neueren aufzuzählen, die glücklich auch noch den Smerdis hineingebracht haben [1]), lohnt um so weniger, da die Frage längst definitiv erledigt und die Erklärung der Namen über jeden Zweifel erhaben ist. [2])

Da die Quelle des Chronisten sich in persischen Dingen sehr gut orientirt zeigt, muss die Verwirrung vom Chronisten selbst angerichtet sein. Wie er dazu gekommen ist, ist längst erkannt, wenn auch noch nicht bis in seine letzten Consequenzen verfolgt. Bekanntlich dreht sich für ihn die gesammte Geschichte um den Tempel von Jerusalem; nicht mit Unrecht hat

[1]) Weit rationeller war die Ansicht Scaliger's de emend. temp. 1629, p. XLI f., der den Darius des Tempelbaus für Darius II., den Artaxerxes Ezra's für Artaxerxes II. erklärte. Ihm folgte Gutschmid Kl. Schr. V, 285 (1862; später wird er gewiss von dieser Ansicht zurückgekommen sein). Aber die Identität des Darius von 4, 24 mit dem von 4, 5 ist unbestreitbar, und Zerubbabel, Haggai und Zacharja können nicht unter Darius II. hinabgerückt werden.

[2]) אחשורש, mit falscher Vocalisation 'Achašweroš, ist mit der äusserst häufigen Verwechslung von י und ו verschrieben aus אחשירש sprich 'Achšajarš = pers. Khšajâršâ, äg. Chšjrš, aram. חשיארש C. I. sem. II, 122. — ארתחששתא oder ארתחשסתא 'Artachšašta (-šasta) gibt die jüngere Aussprache des mit einem besonderen Zeichen geschriebenen persischen Doppelconsonanten tr im Namen Artakhšatra nach Ausweis der übrigen Transcriptionen correkt wieder: babyl. Artakšatsu und Arta'chašaissu (sprich Artachšassu), susisch Irtakšašša, griech. *βασιλεύοντος Ἀρτασέσσεω*, ägypt. Artachšaša; auch persisch selbst Ardakhćasća auf der Vase in Venedig.

KUENEN sein Werk als jerusalemer Tempelchronik bezeichnet. Nun ist längst erkannt, dass in der Beschwerde an Artaxerxes und der Antwort des Königs 4, 8—23 garnicht vom Tempelbau, sondern vom Mauerbau die Rede ist, dass diese Erzählung unmittelbar vor Nehemias Thätigkeit gehört, der von Artaxerxes die Erlaubniss zum Wiederaufbau der zerstörten Mauern Jerusalems erwirkte, und dass sie hier die in unserer Quelle zwischen Ezra 10 und Nehemia 1 klaffende Lücke in der erwünschtesten Weise ausfüllt. Aber der Chronist hat die Schriftstücke auf den Tempelbau bezogen: denn er selbst fährt fort: „Darauf wurde die Arbeit am Tempel von Jerusalem eingestellt.“ War diese Deutung richtig, war es ferner eine unbestreitbare Thatsache, dass der Tempel unter Darius vollendet wurde — das lehrten die Schriften des Haggai und Zacharja —, so musste allerdings das Verbot des Artaxerxes vor Darius fallen. Mithin ist die Umstellung von 4, 6—23[1]) vor cap. 5. 6 vom Chronisten selbst vorgenommen, nicht etwa, wie man wohl gemeint hat, erst nachträglich durch irgend welchen Zufall eingetreten. Der Chronist hat hier einmal nachgedacht, nur leider an falscher Stelle. Es ergibt sich also, dass die Quelle die richtige Folge gehabt hat:

1. Vorgänge unter Kyros -- was sie davon erzählt hat, wird später zu ermitteln sein;
2. Beschwerde unter Darius und Tempelbau 5, 3—6, 15;
3. Beschwerde unter Xerxes 4, 6;
4. Beschwerden unter Artaxerxes, Verbot des Mauerbaus 4, 7—23.

Hier müssen wir innehalten und zunächst den Zusammenhang, in dem die Urkunden überliefert sind, im einzelnen analysiren.

Ezra 4, 6 ff. lautet in wörtlicher Uebersetzung:

„[6] Und unter der Regierung des Xerxes, zu Anfang seiner Regierung, schrieben sie eine Anklage (שִׂטְנָה) gegen (עַל) die Bewohner Judas und Jerusalems. [7] Und unter Artaxerxes schrieb Bšlm, Mitradat, Ṭâb'el und ihre übrigen Genossen gegen (sic! עַל) Artaxerxes König von Persien. Und das

[1]) Dass die Beschwerde unter Xerxes 4, 6 von der unter Artaxerxes nicht getrennt werden konnte, liegt auf der Hand.

Schreiben der Depesche war aramäisch geschrieben und aramäisch übersetzt". Dann folgt aramäisch ohne irgendwelche Verknüpfung: „[8] Rechûm der Statthalter und Šamšaj der Schreiber schrieben einen Brief gegen (על) Jerusalem an (ל) den König Artaxerxes folgendermassen", worauf der Wortlaut gegeben wird.

Dass diese Erzählung voll von Fehlern steckt, liegt auf der Hand. Der erste Satz über die Klagschrift an Xerxes hat kein Subject. Der Chronist selbst mag allerdings die vorher genannten Samaritaner als die Verfasser betrachtet haben; aber für seine Quelle existirte der von ihm geschaffene Zusammenhang noch nicht. Umgekehrt fehlt v. 7 bei dem ersten Schreiben an Artaxerxes das Object; dafür bietet unser Text die Ungeheuerlichkeit, das Bischlam und Genossen gegen Artaxerxes geschrieben haben: denn nur so kann man nach dem Sprachgebrauch von v. 6 und 8 על übersetzen. Die Angabe über die Sprache des Schreibens lässt erwarten, dass nun der Text des Dokuments folgen werde. Statt dessen kommt ganz unvermittelt ein von ganz anderen Personen verfasstes zweites Schreiben an Artaxerxes.[1]) Wir haben mithin zwar drei Vorgänge, aber nur zwei Schreiben, zwei Adressaten, und zwei Gruppen von Concipienten. Ich denke es liegt auf der Hand, dass der Bericht der Quelle gewesen ist:

„[6] Unter Xerxes zu Anfang seiner Regierung schrieben | [7] Bšlm, Mitradat, Ṭâb'el und ihre übrigen Genossen | [6] eine Anklage gegen die Bewohner Judas und Jerusalems. [7] Und unter Artaxerxes schrieben | [8] Rechûm u. s. w. einen Brief gegen Jerusalem | [7] an König Artaxerxes | [8] folgendermassen", worauf

[1]) Diese Erwägungen haben den Bearbeiter von *Εσδρ. α* (2, 15) veranlasst v. 6 auszulassen und v. 7 und 8 zusammenzuziehen: *ἐν δὲ τοῖς ἐπὶ Ἀρταξέρξου τοῦ Περσῶν βασιλέως χρόνοις κατέγραψεν αὐτῶν κατὰ τῶν κατοικούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Ἱερουσαλὴμ Βήλεμος καὶ Μιθραδάτης καὶ Ταβέλλιος καὶ Ῥάθυμος καὶ Βεέλτεθμος καὶ Σαμέλλιος ὁ γραμματεὺς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τούτοις συντασσόμενοι, οἰκοῦντες ἐν Σαμαρείᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις τόποις, τὴν ὑπογεγραμμένην ἐπιστολήν*, worauf der Wortlaut folgt. Lucian hat sich auch in *Εσδρ. β* (bei ihm *Εσδρ. α*) 4, 7 ähnlich beholfen, indem er aus v. 8. 9 den *Ρεουμ Βεελτεεμ* heraufnimmt: *ἔγραψεν ἐν εἰρήνῃ* (= בשלם) *Ρεουμ Βεελτεεμ καὶ Μιθριδάτης καὶ Ταβεήλ καὶ οἱ λοιποὶ σύνδουλοι αὐτῶν.*

die Angabe v. 7 über die Sprache und die Mittheilung des Wortlauts folgte. Durch den Uebergang zum Aramäischen ist der Chronist in Verwirrung gerathen und hat aus zwei Vorgängen drei gemacht. So erklärt sich auch das על; על ארתחששתא v. 7 ist aus על ירושלם לארת״ v. 8 corrumpirt.[1])

Es bleibt die Angabe über die Sprache. So wie sie überliefert ist, ist sie völlig sinnlos, trotz aller Künste der Interpreten, sie verständlich zu machen: וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית.[2]) Zu Anfang decken sich כתב und נשתון vollständig: „die Schrift der Schrift“; offenbar ist כתב nichts als eine alte, schon LXX bekannte Glosse zu dem persischen Wort נשתון, der officiellen Bezeichnung eines Regierungschreibens, die daher ins Aramäische aufgenommen ist (ebenso Ezra 4,18. 23; 5,5; 7,11).[3]) Im übrigen wird uns hier auf alle Fälle mitgetheilt, dass die Depesche ins Aramäische übersetzt war — eben deshalb kann ja der Schriftsteller ihren Wortlaut mittheilen. Also war das Original nicht aramäisch abgefasst, sondern persisch. Das erste ארמית ist ein Schreibfehler. Es ist also zu lesen:

והנשתון כתוב פרסית ומתרגם ארמית

„und die Depesche war persisch geschrieben und ins Aramäische übersetzt.“

Der Verfasser — nicht der Chronist, sondern seine Quelle

---

[1]) Eine andere Möglichkeit wäre, das על für aus dem aramäischen Original übernommen erklären (vgl. den Eingang des Briefs v. 11); doch ist mir das weit weniger wahrscheinlich.

[2]) *Εσδρ. β* 4, 7 *πρὸς βασιλέα Περσῶν ἔγραψεν ὁ φορολόγος* (s. u. S. 22) *γραφὴν Συριστὶ καὶ ἑρμηνευμένην* setzt denselben Text voraus. Lucian hilft sich, indem er *καὶ ἑρμηνευμένην* weglässt.

[3]) Bertheau-Ryssel, Bücher Esra, Neh. u. Esther S. 50, übersetzen wie viele andere „und die Abschrift des Briefs ist mit aramäischen Buchstaben geschrieben und ins Aramäische übersetzt“, als ob sich irgend jemand bei diesen Worten etwas denken könnte. Die Ausflucht, es sei gesagt, das aramäische Schreiben sei auch mit aramäischen Buchstaben, nicht in irgend welchem anderen Alphabet geschrieben, ist so absurd, dass man kaum begreift, wie sie ernstlich geäussert werden konnte — und doch ermöglicht selbst sie nicht ein Wortverständniss. Auch Ryssels Uebersetzung in Kautzsch' Altem Testament „der Brief war aramäisch geschrieben und übersetzt“, wo dann das zweite aramäisch eine Glosse zur Bezeichnung des Sprachwechsels sein soll, hilft nichts. Wenn der Brief aramäisch geschrieben war, war er nicht übersetzt, und umgekehrt; der Unsinn bleibt also immer derselbe.

— hat also die officielle Uebersetzung benutzt, welche dem persischen Aktenstück beigegeben war. Das entspricht vollkommen dem früher über den Gebrauch der persischen Kanzleien bemerkten. Die Eingabe Rechûms ist nicht nur im Interesse, sondern auch im Namen der palästinensischen Unterthanen erfolgt und daher ohne Zweifel damals genau ebenso publicirt worden, wie das gegenwärtig geschehen würde. Das gleiche gilt von der Antwort des Königs, von der Entscheidung des Darius cap. 6, von dem Erlass an Ezra cap. 7. Alle diese Schriftstücke sind ja keine geheimen Instruktionen, sondern Verfügungen, nach denen sich alle Unterthanen in Palästina zu richten haben, die daher nothwendig allgemein bekannt gemacht werden mussten. So ist es ganz natürlich, dass sich Abschriften dieser Dokumente in Jerusalem, vermuthlich im Tempelarchiv, befanden, und sie so der Quelle des Chronisten zugänglich waren. Die Frage, woher diese die Kenntniss der Eingaben der Satrapen haben, ist also keineswegs müssig und dunkel, wie STADE Gesch. d. V. Israel II, 121 A. 158 A. meint sondern sehr wohl zu beantworten.

Die Sache liegt genau ebenso wie bei dem im J. 1889 bekannt gewordenen Erlass des Königs Darius I an den persischen Beamten Gadatas (COUSIN u. DESCHAMPS, Bull. Corr. Hell. XIII, 529, vgl. XIV 646), den ich als wichtigstes Seitenstück zu unseren Dokumenten hierhersetze. Er stammt aus dem Gebiet von Magnesia am Maeander und ist in römischer Zeit mit anderen Urkunden, die auf der Seitenfläche stehen, in Stein gehauen worden, vermuthlich zur Zeit der grossen Revision des Asylrechtes unter Tiberius, als es galt, das Alter und die Authenticität der Privilegien der einzelnen Heiligthümer soviel wie möglich urkundlich zu erhärten.[1] Der Text lautet:

Βασιλεὺς βασιλέων Δαρεῖος ὁ Ὑστάσπεω Γαδάται δούλωι τάδε λέγει. Πυνθάνομαί σε τῶν ἐμῶν ἐπιταγμάτων οὐ κατὰ πάντα πειθαρχεῖν. ὅτι μὲν γὰρ τὴν ἐμὴν ἐκπονεῖς γῆν, τοὺς Πέραν Εὐφράτου κάρπους ἐπὶ τὰ κάτω τῆς Ἀσίας μέρη καταφυτεύων, ἐπαινῶ σὴν πρόθεσιν καὶ διὰ ταῦτά σοι κείσεται μεγάλη χάρις ἐμ βασιλέως οἴκῳ. ὅτι δὲ τὴν

[1]) Ueber die analoge Idrieusurkunde von Tralles s. meine Forschungen Bd. II.

ὑπὲρ θεῶν μου διάθεσιν ἀφανίζεις, δώσω σοι μὴ μεταβαλομένωι πεῖραν ἠδικημένου θυμοῦ. φυτουργοὺς γὰρ ἱεροὺς Ἀπόλλωνος φόρον ἔπρασσες καὶ χώραν σκαπανεύειν βέβηλον ἐπέτασσες, ἀγνοῶν ἐμῶν προγόνων εἰς τὸν θεὸν νοῦν, ὃς Πέρσαις εἶπε . . In der letzten Zeile sind in den Zeichen . . *ΑΙΙΑΤΡΓΓΓΓ* . . wie W. Dittenberger gesehen hat, deutlich die Worte *πᾶ]σαν ἀτρέκε[ιαν* zu erkennen; dann folgt *καὶ*. Der Rest ist verloren.

Auf den ersten Blick tritt der echt persische Charakter des Dokuments deutlich hervor, das in der Abwägung von Verdienst und Unrecht, in der Aufzeichnung des ersteren im „Königshause“, d. h. der Eintragung des Gadatas unter die Wohlthäter [1]), in der Fürsorge für die Acclimatisation werthvoller Gewächse, und sonst in zahlreichen Einzelheiten die Angaben der Schriftsteller aufs schönste illustrirt. Ebenso ist aus dem unbeholfenen Griechisch klar, dass wir es mit einer von der persischen Kanzlei verfassten Uebersetzung eines persischen Originals zu thun haben. Nur muss die Urkunde ursprünglich im ionischen Dialect abgefasst sein — dessen Spur Dittenberger denn auch in *ἀτρέκειαν* erkennt —; bei der Aufzeichnung in der Kaiserzeit wird man sie, so gut es ging, ins Attische umgesetzt haben. Im übrigen ist die Situation folgende. Gadatas ist ein persischer Beamter, offenbar der Vorsteher der königlichen Domänen im Gebiet von Magnesia, ein College des „Aufsehers des königlichen Paradieses“ Asaph Nehem. 2, 8. Er hat sich bemüht, Pflanzen aus der Provinz ‘Abar Naharâ (*Πέραν Εὐφράτου*) d. i. Syrien [nicht etwa Mesopotamien! [2])] in die ihm unterstellten Gärten zu verpflanzen,

[1]) Die Herausgeber vergleichen mit Recht aus dem Schreiben des Xerxes an Pausanias Thuk. I, 129, an dessen Aechtheit jetzt kein Zweifel mehr sein kann, die Wendung *κεῖταί σοι εὐεργεσία ἐν τῷ ἡμετέρῳ οἴκῳ ἐς αἰεὶ ἀνάγραπτος*.

[2]) ‘Abar Naharâ „jenseits des Stroms“ ist der Name der persischen Provinz Syrien; so durchweg in den Büchern Ezra und Nehemia, und ebenso bekanntlich auf den Münzen des Satrapen von Syrien und Kilikien Mazaeos. Die frühere Zeit kennt diese Bezeichnung noch nicht. Daraus ergibt sich, dass Reg. I, 5, wo v. 4 die Herrschaft Salomos auf ganz עבר הנהר von Thapsakos bis Gaza ausgedehnt wird, erst in der Perserzeit geschrieben sein kann (was durch die Erwähnung des gleichfalls vorher nicht vorkommenden Thapsakos bestätigt wird). In älterer Zeit ist für die Semiten

und dabei die Gärtner eines benachbarten Apolloheiligthums zu Abgaben und Frohnden herangezogen. Diese haben beim König Beschwerde dagegen eingelegt. Der König entscheidet zu ihren Gunsten und droht dem Gadatas schwere Strafe, wenn er sich nicht bessert. Natürlich ist dieser Erlass genau wie die in Sachen der Juden ergangenen publicirt worden; daher fand er sich im Tempelarchiv und konnte aus diesem in römischer Zeit hervorgezogen werden.

In der Urkunde legt Darius die Grundsätze seiner von den Vorfahren, d. h. von Kyros, überkommenen Religionspolitik dar. „Durch Dein Thun vernichtest Du die Maassregeln, die sich aus meiner (wohlwollenden) Gesinnung gegen die Götter ergeben“ — so etwa muss man *τὴν ὑπὲρ θεῶν μου διάθεσιν ἀφανίζεις* übersetzen —; „Du verkennst die Gesinnung meiner Vorfahren gegen den Gott, der den Persern die volle Wahrheit gesagt hat“. Der Apollo des geschädigten Heiligthums hat also dem Kyros — denn Kambyses hat Kleinasien nie betreten — vermuthlich zur Zeit des Kriegs mit den Lydern ein Orakel gegeben, das sich vollständig erfüllt hat. Zum Lohn dafür ist ihm und seinem Besitz Freiheit von Abgaben und Frohndiensten gewährt worden, und dies Privileg wird jetzt von Darius bestätigt.

Wie man sieht, bietet die Gadatasinschrift eine schlagende Parallele zu dem Verhalten der Perserkönige gegen die jüdische Religion. In ihr sind die Grundsätze ausgesprochen, nach denen sie überall verfahren sind, wo wir ihre Politik genauer kennen lernen, so vor allem in Aegypten und in Griechenland, wo bekanntlich alle Orakel, Branchidae und Delphi voran, den Persern treu ergeben waren.

Die Sprache der Urkunden. Persische Wörter. Die Kanzleivermerke und die Form der Ueberlieferung.

Auf den ersten Blick tritt die grosse Zahl persischer Wörter in den Urkunden und ihren Einleitungen hervor. Das „Schreiben“ oder „Rescript“ wird durch אגרא (nur in den Einleitungen 4, 8.

in Syrien עבר הנהר „das Land jenseits des Stromes“ natürlich Mesopotamien östlich vom Euphrat Jos. 24, 2 f. Sam. II, 10, 16. Reg. I, 14, 15. — In der Gadatasinschrift bildet zu *Πέραν Εὐφράτου* den Gegensatz *τὰ κάτω τῆς Ἀσίας μέρη*, d. h. Kleinasien nordwestlich vom Tauros.

11; 5, 6; LXX *ἐπιστολή*) und נשתון (4, 7. 23; 5, 5; 7, 11 in den Einleitungen, 4, 18 im Schreiben des Königs) bezeichnet. אגרא, in der späteren hebräischen Literatur als אִגֶּרֶת in der Bedeutung „Brief“ ganz gewöhnlich (Nehem. 2, 7 ff.; 6, 5. 17. 19; Chron. II 30, 1. 6; Ester 9, 26. 29), stammt wahrscheinlich aus dem assyr. egirtu[1]) „Schreiben, Depesche“, ist aber von den Persern übernommen, bei denen der Courier der Reichspost *ἄγγαρος* heisst.[2]) נשתון kommt später nicht mehr vor und war für LXX bereits unverständlich.[3]) Man leitet das Wort von neupers. nibišten (nuvišten) huzv. נפשתן schreiben, Wurzel piš ab; aber wie ist der Ausfall des p zu erklären[4])? — Das Exemplar oder die Copie eines Schreibens heisst im mas. Text פרשגן: 4, 11 פ׳ אגרתא *ἡ διαταγὴ τῆς ἐπιστολῆς*, 5, 6 *διασάφησις ἐπιστολῆς*; 4, 23 פ׳ נשתונא, LXX nur *ὁ φορολόγος*, 7, 11 hebr. פ׳ הנשתון *ἡ διασάφησις τοῦ διατάγματος*. Das Wort ist aus פתשגן Esther 3, 14; 4, 8 verschrieben und ein im Armenischen noch erhaltenes Compositum mit pati und dem Suffix-ana.[5]) — Erlass und Bericht heisst פתגמא

---

[1]) DELITZSCH, Proleg. eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs 148. Assyr. Wörterbuch 103. NÖLDEKE's Zweifel Z. D. M. 40, 733 scheinen unbegründet.

[2]) LAGARDE, Ges. Abh. 184. Das Wort wird bereits von Aeschylos Agam. 282 verwerthet und von den Alten richtig für persisch erklärt (Suid. *ἄγγαροι· οἱ ἐκ διαδοχῆς γραμματοφόροι. οἱ δὲ αὐτοὶ καὶ ἀστάνδαι. τὰ δὲ ὀνόματα Περσικά*, worauf die Aeschylosstelle und dann eine Stelle aus Nic. Dam. citirt wird). Herod. VIII, 98 *τοῦτο τὸ δράμημα τῶν ἵππων* [der Couriere der Reichspost] *καλέουσι Πέρσαι ἀγγαρήιον*. — Uebertragen heisst *ἄγγαρος φορτηγός, ἀχθοφόρος, ἐργάτης, ἀγγαρεύεσθαι τὸ εἰς φορτηγίαν καὶ τοιαύτην τινὰ ὑπηρεσίαν ἄγεσθαι*, viell. = neupers. hangariden (nach VULLERS duritiem exercere) s. LAGARDE.

[3]) Ausser 7, 11 (*διάταγμα*) wird es durchweg durch *ὁ φορολόγος* wiedergegeben, was dann weitere Entstellungen zur Folge hat. *Ἐσδρ. α* 2, 22 vgl. 25 hat dagegen richtig *ἐπιστολή*; ebenso hat Lucian mehrfach richtig corrigirt.

[4]) HOFFMANN, Z. Assyr. II, 52, vermuthet: „נשתון wahrscheinlich für נושתן geradezu = nipištam [in der Aussprache niwištam], neutr., mit aramäischem Wandel von ם in ן“.

[5]) פרשגן könnte ein Compositum mit pari oder parâ sein; aber armenisch patgên = *ἀντίγραφον* bei GILDEMEISTER, Z. Kunde d. Morgenl. IV, 209. LAGARDE, Ges. Abh. 79; Armen. Stud. (Abh. Gött. Ges. 1877) no. 1838 [Lehnwort aus dem Aramäischen?] erweist die Lesung des Estherbuchs als richtig.

pers. patigâma von patigam προσβαίνειν, armen. patgam „Wort“[1]), neupers. paigam „Botschaft, Nachricht,“ davon paigamber „Botschaftbringer“ d. i. Gesandter. Die eigentliche Bedeutung ist also Meldung, Mittheilung, sei es des Königs an seine Untergebenen, sei es dieser an ihre Vorgesetzten; LXX giebt es durch ῥῆμα oder ῥῆσις wieder. Es findet sich in den Einleitungen 4, 17 „einen פתגם Erlass sandte der König;“ 5, 7 „einen פתגם Bericht sandten sie an ihn;“ im Text 5, 11 „so gaben sie (die Juden) uns פתגם Bericht;“ 6, 11 „jeder der diesen פתגם Erlass übertritt.“ Das Wort hat sich auch in der späteren Literatur erhalten: in der Bedeutung „Antwort, Bericht“ Dan. 3, 16, in der Bedeutung „Befehl“ Dan. 4, 14; Esther 1, 20; Qoh. 8, 11. — „Gesetz“ heisst דתא pers. dâta θεσμός Ezra 7, 12. 14. 21. 25. 26 bis, ebenso später bei Daniel und Esther 3, 14. Davon stammt דתבריא dâtabara θεσμοφόρος „Gesetzesträger,“ offenbar zunächst der Titel der βασίλειοι δικασταί in Persis, dann der richterlichen Beamten in den Provinzen, als solcher erhalten in einer Liste persischer Beamtentitel, die Dan. 3, 2 f. auf das Reich Nebukadnezars übertragen sind.[2]) — Das persische Wort

[1]) Gildemeister, Z. Kunde d. Morgenl. IV, 214. Lagarde, Armen. Stud. No. 1825.

[2]) Die Liste lautet:

1. אחשדרפניא Satrapen, pers. khšatrapâvan, s. S. 32 Anm.
2. סגניא Statthalter, babyl. saknût.
3. פחותא „ , bab. paḫat, schon in vorexilischer Zeit übernommen und unter den Persern die gewöhnliche Bezeichnung der Satrapen. Vgl. S. 31, 3.
4. אדרגזריא s. S. 25.
5. גדבריא, nach Ezra 7, 23 in גזבריא Schatzmeister zu corrigiren, s. S. 24.
6. דתבריא s. o.
7. תפתיא, gänzlich unbekannt.
8. וכל שלטני מדינתא „und alle Provincialbeamte“. — An eine systematische Darstellung der Beamtenhierarchie ist natürlich nicht zu denken; der Verfasser hat, wie schon die Synonyma für die Statthalter zeigen, zusammengehäuft, was ihm von schön klingenden Titeln bekannt war. Da 1. 4. 5. 6 sicher persisch, 2. 3 zwar babylonisch aber den Juden in der Perserzeit für Beamte geläufig waren, wird auch 7 persisch sein. Man sieht, wie lange sich die Nachwirkung der persischen Verwaltung erhalten hat. — Auch הדבריא Dan. 3, 24; 4, 33; 6, 8 ist offenbar persisch, ein Compositum mit bara.

für „Schatz," das die Consonanten gnz enthält, findet sich au-
גנז in den Urkunden 5, 17. 7, 20; ferner 6, 1. Es ist bekanntlich ins spätere Hebräisch[1]) und ins Arabische und ebenso als *γάζα* ins Griechische übergegangen. Davon abgeleitet ist גנזך „Schatzhaus" Chron. I 28, 11 mit dem persischen Suffix -ka, ferner das Compositum גזבר, etwa gazabara, „Schatzträger" d. h. Schatzmeister Ezra 7, 21 in Artaxerxes' Edict, ferner Ezra 1, 8, Dan. 3, 2 f. (S. 23, Anm. 2). LXX hat Ezra 7, 21 *πάσαις ταῖς γάζαις*, 1, 8 *Γασβαρηνος* und Var., bei Lucian richtiger *γανζαβραιος; εσδρ. α* 2, 10. 8, 19 übersetzt richtig *γαζοφύλαξ*. Auch dies Wort ist der späteren Zeit geläufig geblieben.[2]) — Von den Bezeichnungen der drei verschiedenen Arten von Abgaben der Unterthanen מנדה בלו והלך 4, 13. 20. 7, 24 (מדה Ezra 6, 8. Neh. 5, 4) sind die beiden ersten sicher assyrisch mandattu und biltu — Abgaben sind eben schon den Assyrern und Babyloniern gezahlt worden. Da מנדה sicher der Geldtribut (Ezra 6, 8; Nehem. 5, 4), הלך „Wegsteuer" oder „Zoll" ist, kann בלו nur die Naturalabgabe sein. Wie die drei Termini unterschieden waren, haben schon LXX nicht mehr gewusst. — Das Einkommen des Königs heisst 4, 13 in einer allerdings sicher corrumpirten[3]) Stelle אפתם (so ist nach Baer die richtige Lesung, nicht אפתם); denn mit Recht bemerkt Baer in seiner Ausgabe (Libri Dan. Ezr. et Nehem.) S. 103 gegenüber der modernen Erklärung „endlich" = mittel- und neupers. efdûm[4]), dass der Sinn die Bedeutung „Einkommen" fordert. Erklärt ist das Wort, das LXX gleichfalls nicht mehr gekannt haben (sie geben es durch *τοῦτο* [Lucian *πρὸς τούτοις*] wieder), noch nicht; denn M. Schultze's Deutungsversuch durch die persische Bezeichnung eines Palastes (oder ähnl.) apadana (ZDMG. 39, 47 ff.; er deutet es als Schatzhaus oder Arsenal) scheitert auch daran. dass dies Wort Dan. 11, 45 ganz correct als אפדן erscheint. — Endlich enthalten unsere Urkunden die beiden Fremdwörter אָסְפַּרְנָא 5, 8 (LXX *ἐπιδέξιον*, Lucian *ἀσφαλῶς*); 6, 8. 12. 13 (*ἐπιμελῶς*); 7, 17.

[1]) Vgl. Lagarde, Ges. Abh. 27. 195. — Ezech. 27, 24 ist Lesung und Bedeutung ganz unsicher. Aber ein persisches Wort kann hier, in der Zeit Nebukadnezars, nicht vorkommen.

[2]) Schürer, Gesch. Isr. II, 215 ff.

[3]) Denn das folgende מלכים ist ein unerträglicher Hebraismus.

[4]) Noch weniger haltbar ist Delitzsch' Etymologie Proleg. 152.

21. 26 (*ἑτοίμως*) und אדרזדא 7, 23 (in LXX durch *προσέχετε ἐπιχειρῆσαι μήτι* oder ähnlich wiedergegeben). Beide Worte müssen ungefähr „sorgfältig, genau, richtig“ bedeuten. אספרנא ist unerklärt, kehrt aber als Aichvermerk auf dem Löwen von Abydos (oben S. 10) als אספרן in derselben Bedeutung „genau, exact“ wieder. אדרזדא ist vermuthlich ein Compositum von אזדא Dan. 2, 5. 8. = pers. azda „gewiss“.[1]) Der erste Bestandtheil des Compositums, אדר, kehrt wieder in dem persischen Titel אדרגזריא Dan. 3, 2 f., den Nöldeke l. c. mit dem sassanidischen Titel andarzgar „Rathgeber, Lehrer“ (vgl. Nöldeke's Geschichte der Perser und Araber nach Tabari S. 462, 3) combinirt. Das würde nur eine leichte Verschreibung voraussetzen, aber eine wenig passende Bedeutung ergeben. So scheint es mir näher liegend, den von Prokop erwähnten persischen Titel *αδρα-σταδαρανσαλανης* = *ὁ ἐπὶ ἀρχαῖς τε ὁμοῦ καὶ στρατιώταις ἅπασιν ἐφεστώς* heranzuziehen, vgl. Lagarde Ges. Abh. 185. Nach Prokop ist das ein neuer, nur ein einziges Mal verliehener Titel; aber 'adra-gazara mag eine ähnliche Bildung sein. Jedenfalls würde ein Obergeneral in die Liste bei Daniel sehr gut passen. — Zum Schluss sei von in unseren Texten nicht vorkommenden persischen Lehnworten noch פרדס Nehem. 2, 8. Qoh. 2, 5. Hohel. 4, 13 = *παράδεισος* (zend paridaeza?) und פתבג = patibâga Antheil griech. *ποτίβαζις*[2]) Deinon fr. 14 „Speise“ (vom Tisch des Königs) Dan. 1, 5. 8. 13. 15. 16. 11, 26 erwähnt.

Die Fülle persischer Fremdwörter zeigt nicht nur, wie stark trotz aller Anlehnung an die älteren Staatsformen und Culturen in der persischen Herrschaft das nationale Element gewesen ist, und bestätigt dadurch die Angaben der Griechen über die grosse Zahl der in der Provinzialverwaltung beschäftigten und in den Provinzen ansässigen Perser, sondern sie erweckt auch ein günstiges Vorurtheil für die Aechtheit der Dokumente. Wenn wir sehen, dass die griechischen Uebersetzer bereits mehreren dieser Ausdrücke rathlos gegenüberstanden, so erscheint eine Fälschung in späterer Zeit, etwa durch den Chronisten oder kurz vor ihm, kaum möglich.

---

[1]) Nöldeke bei Schrader, KAT.[2] 617.

[2]) Vgl. Gildemeister, Z. Kunde des Morgenl. IV, 213. Lagarde, Ges. Abh. 73. Aram. paṭbag „Leckerbissen“.

Dass die Fremdwörter gerade auch in den Einleitungen gebraucht werden, erklärt sich sehr einfach, wenn die Urkunden selbst mit einer Ueberschrift versehen waren, in der diese Worte vorkamen. Aller Wahrscheinlichkeit nach trugen sie im Archiv von Jerusalem einen Kanzleivermerk, wie פרשגן אגרתא די שלח רחום וג' על ארתחששתא מלכא (oder נשתונא) und ähnlich in den andern Fällen, und diese Ueberschriften, die zugleich zu einer kurzen Inhaltsangabe werden konnten, sind dann in unsern Text mit übergegangen.

Bei dieser Annahme erklärt sich auch die Form, in der die Urkunden eingeführt werden. Das Schreiben an Darius c. 5 enthielt zunächst einen Bericht über Erkundigungen, die der Satrap von Syrien in Jerusalem eingezogen hat. Diesen Bericht hat der Schriftsteller zum Theil in eine geschichtliche Erzählung umgesetzt, doch nicht ohne zu verrathen, dass er in Wirklichkeit lediglich die Urkunde ausschreibt. Er erzählt: „Zur Zeit des Tempelbaus kamen der Statthalter und seine Genossen nach Jerusalem und fragten: Wer hat Euch den Befehl gegeben diesen Tempel zu bauen und diese Mauer (?) zu vollenden? Alsdann sprachen wir so zu ihnen: was sind die Namen der Männer, welche diesen Bau ausführen?“ Die erste Person plur. אדין כנמא אמרנא לחם ist ebenso wie die beiden Fragen wörtlich aus dem Bericht des Statthalters in seiner Eingabe v. 9 entnommen אדין שאלנא לשביא אלך כנמא אמרנא לחם „alsdann fragten wir jene Aeltesten, so sprachen wir zu ihnen: wer hat Euch Befehl gegeben diesen Tempel zu bauen und diese Mauer (?) zu vollenden? und auch nach ihren Namen fragten wir sie, um sie Dir mitzutheilen“ u. s. w. Daher ist denn auch die historische Einleitung nicht weiter fortgeführt, sondern auf die Frage nach den Namen folgt v. 5 das allgemeine Resumé „und das Auge ihres Gottes war über den Aeltesten der Juden, so dass sie sie nicht zum Einstellen (des Baus) zwangen, bis der Bericht[1]) an Darius ergangen

[1]) So muss טעמא hier heissen, während es sonst „Befehl“ bedeutet Es ist offenbar die officielle aramäische Uebersetzung von patigâma (S. 23), dessen beide Bedeutungen es vereinigt. — Wie freilich von der Wurzel טעם „schmecken“ ein Wort mit diesen Bedeutungen abgeleitet ist, ist ganz unklar.

war und sie das Rescript (נשתונא) darüber zurückgebracht hatten.“ Dann folgt unmittelbar die Urkunde selbst mit der Einleitung: „[6] Copie des Briefes, den Ttnaj der Satrap u. s. w. an den König Darius sandten. [7] Bericht (patigâma) erstatteten sie ihm und folgendermassen war darin geschrieben: An Darius den König alles Heil. [8] Bekannt sei dem König“ u. s. w. Hier ist also der Eingang des Schreibens aufs stärkste gekürzt und an seine Stelle der Inhaltsvermerk mit den Namen der Concipienten getreten.

Dieser Sachverhalt lehrt zugleich, dass die Urkunde nicht, wie z. B. auch Stade für möglich hält, von dem Verfasser der Geschichtserzählung verfasst sein kann; sie hat ihm vielmehr vorgelegen und lediglich aus ihr hat er seinen äusserst dürftigen Bericht entnommen. Dasselbe gilt von den übrigen Urkunden in c. 4—7. Sie alle sind also in jedem Falle älter als die Quelle der Chronisten; sind sie gefälscht, so muss die Fälschung ausserordentlich früh fallen.

In der Antwort des Darius c. 6 ist genau in derselben Weise der Eingang in eine Geschichtserzählung umgesetzt, aus der der Schriftsteller v. 6 völlig unvermittelt in den Wortlaut der Urkunde übergeht.

Von dem Schreiben an Xerxes (4, 6. 7 nach unserer Reconstruction) ist der Text nicht erhalten, vermuthlich weil der Chronist es aus Nachlässigkeit, oder weil es ihm weniger wichtig schien, ausgelassen hat. Nur eine dem Inhaltsvermerk 5, 6 gleichartige Inhaltsangabe wird uns mitgetheilt.

Stärkere Verwirrung ist bei dem Schreiben an Artaxerxes eingetreten. Den Eingang des Berichts haben wir aus 4, 7. 8 reconstruirt: „Unter Artaxerxes schrieben Rechûm der Befehlshaber und Šamšaj der Schreiber einen Brief gegen Jerusalem an König Artaxerxes folgendermassen — die Depesche war aber persisch geschrieben und ins Aramäische übersetzt.“ Nach einem sinnlosen אדין „darauf,“ das ein weiteres Zeichen der Verwirrung ist, in der die Ueberlieferung sich hier befindet[1]),

[1]) LXX übersetzt es durch *τάδε ἔκρινεν*, liest also etwa וידרין, was natürlich unmöglich ist; aber es beweist, dass die Ueberlieferung alt ist. Vermuthlich ist אדין der Rest eines Satzes wie „darauf schrieben Rechûm“ u. s. w.

folgt dann: „[9] Rechûm der Befehlshaber und Šamšaj u. s. w. [10]. . . und das übrige 'Abarnaharâ etc. (וכענת)," also eine ausführliche Angabe über die Schreiber, die nur dem Schreiben selbst entnommen sein kann. Dann hebt der Bericht nochmals an, genau wie 5, 6: „Dies ist die Copie des Briefs, den sie ihm sandten: An den König Artaxerxes deine Knechte die Leute von 'Abarnaharâ etc. (וכענת). [12] Bekannt sei dem König" u. s. w. Hier haben wir den wirklichen Eingang des Berichts, genau entsprechend dem S. 11 angeführten ägyptischen Schreiben[1]) — namentlich der Wechsel der Person „Deine Knechte" erweist sich durch dieses als völlig correct — wenn auch natürlich in starker Verkürzung. Der vollständige Wortlaut muss gelautet haben:

„An den König Artaxerxes Deine Knechte, die Leute von 'Abarnaharâ, Rechûm der Befehlshaber und Šamšaj u. s. w. (wie v. 9. 10)." Dann folgte der durch וכענת angedeutete Segenswunsch, und darauf: „bekannt sei dem König" u. s. w.

Diese Urkunde trug in dem jerusalemer Exemplar den Kanzleivermerk: „Copie des Schreibens, das Rechûm u. s. w. an Artaxerxes sandten," und dieser Vermerk ist in der Quelle der Chronisten genau wie 5, 6 der Mittheilung der Urkunde vorangegangen. Durch die Confusion, die den ganzen Abschnitt von v. 6 an ergriffen hat, ist auch dieser Vermerk in zwei Theile zerrissen worden, die Namen sind in v. 9 f. vorangestellt, die Worte „Copie des Schreibens" sind für v. 11 übrig geblieben. Vorher waren die Namen, wenn auch weniger vollständig, in dem historischen Bericht v. 7. 8 schon einmal genannt; durch die Verschiebung der vorangehenden Namen sind sie auch hier aus dem richtigen Zusammenhang herausgerissen worden.[2])

---

[1]) Nur hat die Urkunde Ezra 4 richtig על statt des kana'anäischen אל der ägyptischen Urkunde (oben S. 12).

[2]) Wellhausen, Nachr. Gött. Ges. 1895, S. 169, 3 sagt: „4, 8 und 4, 9a sind nicht aus einer Feder geflossen, nennen also unabhängig von einander dieselben Namen." Aber, ganz abgesehen davon, dass es unzulässig ist, auf Grund dieser einen Stelle in einem sonst einheitlichen Bericht eine Contamination von zwei Quellen anzunehmen, wie wäre es denkbar, dass der Redactor aus den beiden Quellen nicht Varianten, sondern beidemale genau dieselben Namen entnommen hätte?

Zu klarerer Uebersicht setze ich den ganzen Abschnitt 4,6 ff., wie er in der Quelle der Chronisten gestanden haben muss, noch einmal hierher:

„Unter Xerxes zu Anfang seiner Regierung schrieben Bšlm, Mitradat, Ṭab'el und seine übrigen Genossen eine Anklage gegen die Bewohner Judas und Jerusalems. [Hier folgte vielleicht der Text, den der Chronist ausgelassen hat.]

Unter Artaxerxes schrieben Rechûm u. s. w. einen Brief gegen Jerusalem an König Artaxerxes folgendermassen — die Depesche war aber persisch geschrieben und ins Aramäische übersetzt —: Copie des Briefs, den Rechûm der Befehlshaber u. s. w. (die Liste v. 9. 10) an ihn sandten. An den König Artaxerxes Deine Knechte die Leute von 'Abarnaharâ (Rechûm u. s. w.) etc. Es sei dem König bekannt, dass“ u. s. w.

Meine Kenntniss des Aramäischen ist zu gering, um zu entscheiden, ob Sprache und Satzbau der Urkunden auch sonst persische Färbung trägt, ähnlich dem Griechisch der Gadatasinschrift und den Uebersetzungen der römischen Senatusconsulte — die überhaupt die besten Illustrationen zu unsern Urkunden bieten. So begnüge ich mich hervorzuheben, wie genau der ständige Gebrauch des pronomens דֵּךְ f. דָּךְ pl. אִלֵּךְ „jener“, um auf eine vorhergenannte Person oder Sache hinzuweisen[1]), dem Sprachgebrauch der persischen Inschriften entspricht. Auch die Wendung 5, 14 „er gab sie לששבצר שמה einem Namens Šešbaṣar“ ist geradezu charakteristisch für den Stil der Dariusinschriften.[2]) Ausserdem enthält 4, 10 eine sichere Spur des persischen Originals in dem Namen אסנפר Asenapar *Ἀσενναφαρ*. Dass dieser, der „grosse und erlauchte,“ der Bewohner von Uruk, Babel und Susa nach Samaria verpflanzt hat, der Assyrerkönig Assurbanipal ist, ist seit Gelzer und Gutschmid allgemein anerkannt. Der Name ist aus אס[רב]נפר verstümmelt, die Verwandlung des

---

[1]) עבידתא דך 5, 8. שׂביא אלך 5, 9. 68. ששבצר דך 5, 16. בית אלהא דך 5, 17. 6, 7 bis. 8, 12. קריתא דך 4, 13. 15 bis. 16. 19. 21. גבריא אלך 4, 21.

[2]) So gleich zu Anfang Ka(m)bugija nâma „einer Namens Kambyses“. Vidarna nâma Pârsa „einer Namens Hydarnes, ein Perser“, bab. Umidarna šumšu Parsâ u. s. w.

Schluss-l in r ist aber nur durch buchstäbliche Transcription aus dem Persischen zu erklären, das bekanntlich kein l hat.[1])

Diese Persismen fallen um so schwerer ins Gewicht, da sie sich zwar in allen Urkunden von Ezra 4—6 gleichmässig finden, aber nicht in dem Erlass an Ezra cap. 7, 12 ff. Wenn sich also für jene die Angabe 4, 7, dass sie Uebersetzungen eines persischen Originals seien, vortrefflich bestätigt, so scheint Ezra 7 keine Uebersetzung, sondern von Anfang an aramäisch concipirt zu sein. Wie das zu erklären ist, wird sich später zeigen.

Die Concipienten der Eingaben Ezra 4—6.

Unsere bisherige Untersuchung hat, in scharfem Gegensatz zu der herrschenden Ansicht, ergeben, dass die äussere Beglaubigung wenigstens der Urkunden Ezra 4—6 so gut ist wie nur möglich. Durch die zahlreichen persischen Wörter und durch die ausgesprochene persische Färbung ihres Wortlauts erweisen sie sich als Uebersetzungen persischer Originale. Abschriften der Urkunden lagen in Jerusalem, mit einem Kanzleivermerk über ihren Inhalt versehen; aus ihnen hat der Schriftsteller, den der Chronist überarbeitet hat, den Wortlaut genommen und seinen Bericht über die sonst verschollenen[2]) Vorgänge geschöpft. Sind die Urkunden also Fälschungen, so sind sie jedenfalls äusserst geschickt gefälscht.

Wir können uns nun der Analyse des Inhalts der Urkunden zuwenden. Ich schicke voraus, dass Kosters[3]) die völlige Unzuverlässigkeit und Unächtheit der Artaxerxes-Urkunden in cap. 4 zu erweisen sucht, während er in den Darius-Urkunden cap. 5. 6 zwei Versionen scheiden will, aber wenigstens

[1]) Wenn ebenso der Name פול Pûlu (= Tiglatpileser) im ptolemäischen Kanon als Πῶρος erscheint, so lässt das kaum eine andere Wahl, als dass der Königskanon den Griechen nicht babylonisch, sondern durch persische Vermittelung oder vielmehr in der Form überliefert ist, wie die Perser ihn in Babylon übernommen und fortgeführt haben.

[2]) Denn wäre durch anderweitige Ueberlieferung etwas darüber bekannt gewesen, so würden wir eine Spur davon in seiner Erzählung finden.

[3]) Herstel van Israel S. 64 ff.

einen historischen Kern anerkennt. Dagegen urtheilt Wellhausen[1]), dass die Urkunden 4, 11—22 [in 4, 6—10 erkennt er einen echten Kern an] „gefälscht und werthlos“ und im Gegensatz zu Kosters, dass auch „der aramäische Briefwechsel cap. 5. 6 nicht mehr werth sei als der vorhergehende in cap. 4“.

Wir betrachten zunächst die Angaben über die Verfasser der drei Schriftstücke an Darius, Xerxes und Artaxerxes, die, wie wir gesehen haben, grösstentheils nicht in dem vom Schriftsteller gekürzten Eingang der Urkunden, sondern in der vorausgeschickten Inhaltsangabe mitgetheilt werden. In den Antworten des Darius und Artaxerxes kehren die Namen der Concipienten wieder. Für jede der drei Eingaben werden zunächst mehrere Concipienten mit Namen genannt. Dann folgt ושאר כנותהון 4, 9. 17 = hebr. שאר כנותו 4, 7; וכנותה 5, 6; וכנותהון 4, 23. 5, 3. 6, 6. 13. Das Wort כְּנָוָת übersetzen LXX in *Εσδρ. β καὶ οἱ (κατάλοιποι) σύνδουλοι αὐτῶν (αὐτοῦ)*; *Εσδρ. α* umschreibt *καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τούτοις συντασσόμενοι* (2, 15. 21. 25); *καὶ οἱ ἐπίλοιποι τῆς βουλῆς αὐτῶν* (2, 16); *καὶ οἱ συνέταιροι* (6, 3. 7. 26; 7, 1). Dass es etwas wie entweder „Unterthanen“ oder „Genossen“ bedeutet, ist klar; die genaue Bedeutung des Wortes, das ein officieller Ausdruck der Verwaltungssprache gewesen sein muss und vielleicht gleichfalls aus dem Persischen stammt [2]), ist uns nicht bekannt. Wir bleiben in Ermangelung eines besseren bei der Uebersetzung „Genossen“.

Das Schreiben an Darius 5, 6 ist verfasst von תתני פחת עבר נהרה ושתר בוזני וכנותה אפרסכיא די בעבר נהרה (ebenso 6, 6, vgl. 5, 3. 6, 13) „Ttnaj dem Satrapen [3]) von ʻAbarnaharâ (Syrien, vgl. S. 20,2)

---

[1]) Nachr. Gött. Ges. 1895, S. 169. 176.

[2]) Eine semitische Etymologie und ein Zusammenhang mit dem arabischen „Beiname“, der oft vermuthet ist, ist natürlich nicht ausgeschlossen. Aber auch wenn diese Etymologie ganz sicher wäre, würden wir daraus über die Bedeutung des terminus technicus garnichts lernen. Von der Etymologie aus eine Bedeutung („Mitbeamte“) construiren und auf Grund derselben dann eine Stelle (4, 9) verdächtigen, weil das Wort hier in anderem Sinne gebraucht werde, wie das Kosters, Herstel van Israel 67, thut, ist das Gegentheil einer gesunden Methode.

[3]) Das assyrische pachat, hebr. und aram. פחה pechâ (schon Reg. I, 10, 15; 20, 24; II, 18, 24 = Jes. 36, 9, an welchen Stellen es allerdings

und Štrbuznj und seinen [5, 3. 6, 6. 13 „ihren"] Genossen den 'prsk-aeern in ʿAbarnaharâ". Der Name des Satrapen wird *Εσδρ. α* 6, 3. 7. 26 und danach Joseph. XI, 12. 89. 95. 98. 104 f. unzweifelhaft richtig durch *Σισίννης* wiedergegeben (in *Εσδρ. β Θαθθαναι, Θανθαναι, Τανθαναι, Θαναναι,* Lucian *Τανθαναῖος* = Mas. תַּתְּנַי Tattenaj), ein persischer Name, der auch Arrian I, 25, 3. VII, 6, 4 erscheint (*Σισίνης*); er wird also persisch Thithinaja (urspr. Thathanaia?) mit aspirirtem t[1]) gelautet haben. Der Name שתרבוזני (mas. in zwei Wörter zerlegt שְׁתַר בּוֹזְנַי) wird in LXX *Εσδρ. β* durch *Σαθαρβουζανα, -αναι, -ανης,* Lucian *Θαρβουζαναῖος,* in *Εσδρ. α* richtiger durch *Σαθραβουζανης* (*-βουρζανης*) Joseph. XI 12. 89. 104 *Σαραβασανης* (*-αζανης*), *Σαρωβαζανης* u. var., Lucian *Σαθραβωζάνης* wiedergegeben. Der zweite Theil des Namens -buzanes ist aus persischen Namen bekannt, und nach einer Mittheilung von Herrn Dr. ANDREAS eine Erweichung des weit gewöhnlicheren barzanes; so kann man den bekannten persischen Namen *Σατιβαρζάνης* (Arrian III 8, 4 u. a.) vergleichen. שתר könnte = pers. ćitra sein (pers. ć wird bab. durchweg durch š wiedergegeben). Aber man erwartet einen Götternamen, und so liegt die Correctur in מתרבוזני = *Μιθραβουζάνης* Arrian I 16, 3. Diod. XXXI 22 sehr nahe, zwischen ש und מ ist ja in der alten Schrift kaum ein Unterschied. — Dass Satrabuzanes [um die überlieferte Form beizubehalten] ein Untergebener des Sisines ist, geht aus dem Singularsuffix 5, 6 „und seine Genossen" (der Plural an den andern Stellen ist offenbar Corruptel, die LXX auch auf 5, 6 übertragen haben) hervor; er wird der *γραμματιστὴς βασιλήιος* sein, den jeder Satrap hat, Herod. III 128,

---

theilweise verdächtig ist, vgl. SIEGFRIED-STADE Wörterbuch; ferner Jerem. 51, 23.28. 57, Ezech. 23, 6. 12. 23) ist auch in persischer Zeit die ständige Bezeichnung der Satrapen, wie griech. *ἔπαρχος*; so durchweg in Ezra und Nehemia, bei Haggai, bei Malcachi 1, 8. Erst allmählich ist, wie bei den Griechen, der persische Titel khšatrapâvan eingedrungen, der sich als אחשדרפן spr. 'achšadrapân im A. T. nur in der Seleucidenzeit (Daniel, Esther, Ezra 8, 36 in einer dem Chronisten angehörigen Stelle) findet. Weiter s. G. d. A. III. פחת עבר נהרה gibt *Εσδρ. α* 6, 3. 7. 26 vgl. 28; 7, 1 ganz correct durch *ὁ ἔπαρχος Συρίας καὶ Φοινίκης* wieder (*Εσδρ. β. ἔπαρχος* [Lucian *στρατηγός*] *πέραν τοῦ ποταμοῦ*).

[1]) das auch sonst durch s wiedergegeben wird, vgl. Thataguš = bab. Sattagu, Sattagušu, sus. Sattakuš, Herod. *Σατταγύδαι*; der pers. Name Thukhra (Vater des Otanes) = bab. Suḫra, sus. Tukkurra.

wie Šamšaj 4, 8 ff. Derselbe musste neben dem Satrapen genannt werden, weil er die Schreiben ausfertigt und empfängt.

Die Verfasser des Schreibens an Xerxes 4, 6 f. heissen בשלם מתרדת טבאל ושאר כנותו (Qrê כְּנָוָתֵהּ); der Ausdruck „und seine Genossen“[1]) zeigt, dass בשלם die Hauptperson ist. Vermuthlich war er der Statthalter, wenn nicht von ‘Abarnaharâ, so von Samaria, wie Rechûm v. 8 ff. Der an zweiter Stelle genannte Mithradat (LXX *Μιθραδάτῃ*, ebenso Esdr. *α* 2, 15 *Μιθραδάτης* — die Transcription bewahrt wie Herod. I 110 *Μιτραδάτης* und die Inschriften und Münzen der pontischen Könige *Μιθραδάτης* die ältere Form statt des später bei den Schriftstellern allein gebräuchlichen Mithridates, das auch Lucian aufgenommen hat) wird der Sekretär sein. Er hat einen persischen Namen und ist offenbar ein Perser. Mithin wird in בשלם (mas. בִּשְׁלָם, *Εσδρ. α* 2,15 *Βήλεμος* Lucian *Βεέλσιμος*[2]), während *Εσδρ. β* 4, 7 *ἐν εἰρήνῃ* übersetzt) gleichfalls ein persischer Name stecken; das persisch unmögliche ל ist wohl in נ zu corrigiren. — Der an dritter Stelle genannte טָבְאֵל *Ταβεηλ*, *Εσδρ. α Ταβέλλιος* endlich trägt den gut syrischen Namen Ṭâb’el (Jes. 7,6); er mag also ein Repräsentant der einheimischen Bevölkerung gewesen sein.

Das Schreiben an Artaxerxes ist von רחום בעל טעם ושמשי ספרא ושאר כנותהון וג״ verfasst = *Ραουμ* (*Ραουλ*, *Ρεουμ*) *βαλγαμ* (*βαδαταμεν*, *βελτεεμ*, *βααλταμ*, *βαλταν* u. a.) *καὶ Σαμσα* (*Σαμαε*, *Σαμεαις*, *Σαμψα*, *Σαμασα* u. a., Lucian *Σαμαίας*) *ὁ γραμματεὺς καὶ οἱ κατάλοιποι σύνδουλοι ἡμῶν*, in *Εσδρ. α* 2, 15 *Ῥάθυμος καὶ Βεέλτεθμος* (Lucian *Βεέλτεμος*, Joseph. XI 26 cod. B *Βεελζέμῳ* u. var.) *καὶ Σαμέλλιος* (Lucian *Ραμέλιος*) *ὁ γραμματεὺς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τούτοις συντασσόμενοι*; 2, 16 giebt für רחום בעל טעם *Ῥάθυμος ὁ τὰ προσπίπτοντα*; 2, 21 *Ῥαθύμῳ τῷ γράφοντι τὰ προσπίπτοντα καὶ Βεελτέθμῳ*, Jos. Ant. XI 22 mit freierer Umschreibung *Ῥάθυμος ὁ πάντα τὰ πραττόμενα γράφων καὶ Σε-*

[1]) LXX *καὶ τοῖς λοιποῖς συνδούλοις* übergeht das Suffix ganz. Auch dass das Verbum כתב v. 7 im Singular steht, weist auf dieselbe Thatsache hin. Ob es bei der Reconstruktion des Textes (S. 17) mit Bšlm's oder mit Rechûms Eingabe zu verbinden ist, ist nicht zu entscheiden. — Ebenso steht 5, 6 שלח im Singular.

[2]) Jos. XI, 21 lässt diese Namen aus.

μέλιος ὁ γραμματεύς, während er sich XI 26 an den Wortlaut von *Ἐσδρ. α* anschliesst. Wie man sieht, wurde בעל טעם von den Uebersetzern nicht mehr verstanden. Es bedeutet „der Befehlshaber“ und ist offenbar der Amtstitel des Unterstatthalters eines kleineren Bezirks, der unter dem Satrapen der Provinz steht, aber fast überall wie dieser durch *σατράπης*, *ὕπαρχος*, פחה bezeichnet wird.[1]) Der Sekretär Šamšaj (masor. שִׁמְשַׁי) trägt einen syrischen Namen, und auch der Name רְחוּם Rechûm ist wohl syrisch; er findet sich bei Juden der Perserzeit Neh. 7, 7 = Ezra 2, 2. Neh. 3, 17. 10, 26. 12, 3. Genauere Auskunft über seine Stellung giebt die Ueberschrift der Antwort des Artaxerxes 4, 17. „Einen Erlass (Bescheid, patigâma) sandte der König an Rechûm den Befehlshaber und Šamšaj den Schreiber und ihre übrigen Genossen, welche in Samaria und dem übrigen ʻAbarnaharâ wohnen, Gruss etc.“ Also ist Rechûm Unterstatthalter von Samaria gewesen. Dazu stimmt 4, 9 ff. vollständig. Dass der Unterstatthalter von Samaria und sein Schreiber Syrer, vielleicht sogar Samaritaner waren, hat nichts auffallendes; ebenso sind die Juden Šešbaṣar, Zerubbabel, Nehemia Statthalter von Judaea gewesen. Für ושאר כנותהון 4, 9 bietet LXX (auch Lucian, der es auch in 4, 8 einsetzt) *καὶ οἱ κατάλοιποι σύνδουλοι ἡμῶν*. Wenn das nicht nur Flüchtigkeit[2]) ist, sondern den ursprünglichen Text bewahrt, so haben wir auch darin einen Beleg, dass diese vorausgeschickten Inhaltsvermerke dem Wortlaut der Urkunde selbst entnommen sind. Im übrigen würde dann folgen, dass der Unterstatthalter Rechûm die Eingabe nicht wie der Satrap und wie Bšlm im eigenen Namen unter formeller Assistenz seiner Untergebenen gemacht hat, sondern dass er mit diesen zusammen sich an den König wendet; und dazu passt der Inhalt der Urkunde sehr gut. Im übrigen lernen wir aus unsern Urkunden, dass diese Unterstatthalter direct, nicht durch Vermittelung des vorgesetzten Satrapen, mit dem Hofe verkehren konnten, in Uebereinstimmung mit allem, was wir sonst über die Organisation des

---

[1]) Weiteres s. G. d. A. III .

[2]) oder ein Versuch, in den durch die Uebersetzung des sinnlosen אחרן durch *ἔχρινε* ganz unverständlich gewordenen Satz einigen Sinn hineinzubringen, indem man ihn als Eingang des Schreibens fasste.

Perserreichs wissen. Das gleiche lehrt z. B. die Gadatasinschrift.

An die Namen des Satrapen Sisines und des Satrabuzanes schliesst sich 5, 6. 6, 6 der Zusatz וכנותה אפרסכיא די בעבר נהרה „und seine Genossen die 'prsk-aeer in ʻAbarnaharâ"; LXX *καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν Ἀφαρσαχαῖοι* (*-ακκαῖοι*) *ἐν τῷ Πέραν τοῦ ποταμοῦ*, in *Εσδρ. α* 6, 7 *καὶ οἱ συνέταιροι* (6, 26 setzt *καὶ οἱ ἀποτεταγμένοι* hinzu) *οἱ ἐν Συρίᾳ καὶ Φοινίκῃ ἡγεμόνες* (Josephus XI 89. 104 sagt einfach *μετὰ καί τινων ἑτέρων* oder *καὶ τοῖς ἑταίροις αὐτῶν*). Ein viel umfangreicherer Zusatz findet sich 4, 9 f.: „Rechûm der Befehlshaber und Šamšaj der Schreiber und ihre (urspr. seine) übrigen Genossen דינא ואפרסתכיא טרפליא אפרסיא ארכוי (Qrê ארכויא) בבליא שושנכיא דהוא (Qrê דהיא) עלמיא ושאר אמיא די הגלי אסנפר רבא ויקירא והותב המו בקריה די שמרין ושאר עבר נהרה *Δειναῖοι Φαρεσθαχαῖοι* (*Ἀφαρσαθαχαῖοι*, Lucian *Ἀφαρασταχαῖοι*) *Ταρφαλαῖοι* (*Ταραφαλλαῖοι*) *Ἀφρασαῖοι* (*Ἀφαρσαῖοι*, Lucian *Φαρασθαῖοι*) *Ἀρχοῦοι* (*Ἀρχυαῖοι*) *Βαβυλώνιοι Σουσαναχαῖοι* (*Σουσυν.*) *οἵ εἰσιν Ἠλαμαῖοι* (für *οἵ εἰσιν* hat A *Δαναῖοι* mit Weglassung des *Ἠλαμαῖοι*; Lucian *Δαύλιοι Αἰλαμῖται*) *καὶ οἱ κατάλοιποι ἐθνῶν ὧν ἀπῴκισεν Ἀσενναφαρ* (Lucian *Σαλμανασσάρης*) *ὁ μέγας καὶ τίμιος* (Lucian *ἔντιμος*) *καὶ κατῴκισεν αὐτοὺς ἐν πόλεσιν τῆς Σομορων καὶ τὸ κατάλοιπον Πέραν τοῦ ποταμοῦ*. *Εσδρ. α* 2, 16 vgl. 15. 21 begnügt sich mit *καὶ οἱ ἐπίλοιποι τῆς βουλῆς αὐτῶν καὶ* (*καὶ* fehlt bei Lucian) *κριταὶ οἱ ἐν Κοίλῃ Συρίᾳ καὶ Φοινίκῃ.*[1]) *Κριταὶ* ist Uebersetzung von דינא, das der Bearbeiter also als דַּיָּנַיָּא „Richter" versteht, während *Εσδρ. β* es wie die Masora als einen Volksnamen דִּינָיֵא Dinaeer fasst.

In der Liste sind zunächst klar die Volksnamen בבליא שושנכיא „Babylonier, Susier," letzteres mit dem gewöhnlichen

[1]) Ebenso Joseph. XI, 22, der nur zusammenzieht *καὶ οἱ τῆς βουλῆς τῆς ἐν Συρίᾳ καὶ Φοινίκῃ κριταί*. Lucian hat *οἱ κριταί* auch in *Εσδρ. β* (bei ihm *α*] 4, 9 aufgenommen. Auf die Völkerliste geht wohl Josephus' freie Phantasie XI, 21 *οἱ ἐν Συρίᾳ καὶ Φοινίκῃ καὶ Ἀμμανίτιδι καὶ Μωαβίτιδι καὶ Σαμαρείᾳ γράφουσιν ἐπιστολὴν Καμβύσῃ* (d. i. Artaxerxes) zurück. Im übrigen zeigen die Entstellungen des Josephus, wie vorsichtig man modernen Bearbeitungen orientalischer Geschichtswerke gegenüber sein muss, wo die Originale nicht erhalten sind. — *Κριταί Εσδρ. α* 2, 16 ist in SWETE's Ausgabe des Vaticanus offenbar durch Versehen ausgefallen. Die Variante des Alexandrinus *κραταιοί* erwähnt er.

persischen suffix -ka von dem Stadtnamen Šušan gebildet.[1]) Dann folgt דהוא עלמיא. Das Qrê erklärt das als zwei weitere Völkernamen דֶּהָיֵא עֵלְמָיֵא „Daher und Elymaeer." Aber die Elymaeer sind mit den Susiern identisch. Die griechische Version zeigt, dass die Ueberlieferung unsicher ist; sie bietet entweder *οἵ εἰσιν Ἠλαμαῖοι* oder lediglich *Δαυαῖοι*. Offenbar ist, wie schon G. HOFFMANN Z. Assyr. II 54 erkannt hat. שושנכיא דְּהוּא עלמיא „Sušier d. i. Elymaeer" zu lesen. Die Bemerkung ist eine Glosse, welche den den Juden nicht geläufigen Namen Susier durch das allbekannte Elymaeer erklären sollte. Die griechische Uebersetzung hat das noch richtig verstanden; dann aber wurde דהיא als Völkernamen *Δαυαιοι* gedeutet, obwohl das sprachlich unmöglich war[2]) und eben deshalb schliesslich in דהיא verwandelt. Damit ist zugleich die Deutung dieses angeblichen Volkes als Daher — seien es nun der persische Stamm Herod. I 125 oder gar die sakischen Nomaden — wie mit dem von den Assyrern erwähnten Du'ua (FR. DELITZSCH) erledigt.

Was weiter folgt ist klar: „Babylonier, Susier [d. i. Elymaeer] und die übrigen Völker, die Ass[urba]nipar (s. o. S. 29) der grosse und erlauchte fortführte und in der Stadt Samaria und im übrigen ʻAbarnaharâ ansiedelte." Nur bei den letzten Worten kann man schwanken, ob ושאר עבר נהרה nicht vielmehr Nominativ ist und den Schluss der Aufzählung bildet: „Rechûm und Šamšaj und seine Genossen . . . die Babylonier etc. und das übrige ʻAbarnaharâ"; doch weist 4, 17, wo kaum anders übersetzt werden kann als „der König an Rechûm und Šamšaj und seine Genossen, die in Samaria und dem übrigen ʻAbarnaharâ wohnen," auf die erstere Erklärung hin. Dementsprechend nennen sich die Schreiber in der Eingangsformel des Schreibens selbst 4, 11, von der sonst alles weitere weggelassen ist, „Deine Knechte, die Leute (אנש) von ʻAbarnaharâ."

[1]) Dies Suffix kennt bekanntlich auch das Susische. In den susischen Königsinschriften heisst das Land nach der mir nicht zweifelhaften Deutung Anšan Šušunqa „das susische Anzan", bei den Assyrern der Stadtgott Šušinak (vgl. DELITZSCH, Paradies 321. 327, WEISSBACH, anzan. Inschr. [Abh. Sächs. Ges. Wiss. XII] 136).

[2]) Die Version der LXX, welche *Δαυαιοι* gibt, hat nur dies Wort im Text gehabt, während das zweite Wort der Glosse עלמיא hier weggefallen war.

Natürlich darf das nicht so verstanden werden, als seien die Ansiedler über ganz 'Abarnaharâ vertheilt gewesen oder als habe sich die ganze Satrapie an der Eingabe betheiligt. Der Zusatz ist gemacht, weil die Fremden nicht nur in der Stadt Samaria sondern auch auf dem Landgebiet wohnen. Ueber dies in 'Abarnaharâ gelegene Gebiet, den Stadt- und Landkreis von Samaria, ist Rechûm Statthalter.

Die Angabe einer um 450 verfassten Urkunde über Ereignisse, die fast 200 Jahre vorher stattgefunden haben, kann auf unbedingte Zuverlässigkeit nicht mehr Anspruch erheben; aber es ist (ausser von Kosters) allgemein anerkannt, dass alles für ihre Glaubwürdigkeit spricht, vor allem der Umstand, dass Assurbanipal der einzige Assyrerkönig ist, der nach der Eroberung Susas die Bewohner von Susa verpflanzen konnte und verpflanzt hat. Neben ihnen sind nach der Niederwerfung seines rebellischen Bruders 648 Bewohner von Babylon transportirt worden; das verödete Palästina konnte neue Ansiedler in Masse aufnehmen. Dass der Vorgang sonst im A. T. nicht erwähnt wird, hat nichts auffallendes; auch die Ansiedlung Fremder durch Assarhaddon wird nur Ezra 4, 2 erwähnt. Letztere ist übrigens viel weniger gut beglaubigt, zumal die Lesung ganz unsicher ist (LXX *Εσδρ. β Ασαρεαθων, Ασαραδαν, Ασαραδδων* [Lucian *Ναχορδαν*], aber *Εσδρ. α* 5, 6. 6 *Ασβακαφαθ* oder *Ασβασαρεθ* [Lucian *Αχορδαν*]. Josephus XI 85 setzt dafür auf Grund von Reg. II 17 einfach *Σαλμανασσάρης* ein, genau wie Lucian das auch an unserer Stelle 4, 10 gethan hat; vielleicht ist nach dieser Stelle vielmehr einfach Assurbanipal zu corrigiren. Denn drei Transplantationen nach Samaria, unter Sargon, Assarhaddon und Assurbanipal, sind etwas viel. Ist eine zu streichen, so jedenfalls die unter Assarhaddon.

Weit grössere Schwierigkeiten bieten die fünf vorhergehenden Worte דיניא ואפרסתכיא טרפליא אפרסיא ארכוי. LXX und die Masora fassen sie als Völkernamen und corrigiren in Folge dessen ארכוי in ארכויא. Dann sind dies die Bewohner von Uruk (Orchoe; masoretisch Erech) in Südbabylonien; dass Assurbanipal Einwohner von hier verpflanzt hätte, so gut wie von Babylon und Susa, wäre ja nichts auffallendes. Für die vier andern Namen dagegen haben alle Interpreteten sich vergeb-

lich bemüht, eine annehmbare Deutung aufzutreiben.[1]) Nun ist es gewiss nicht anstössig, wenn uns in einer längeren Völkerliste ein und der andere unbekannte Name begegnet; aber dass die vier Namen, die zu Anfang stehen, undeutbar sein sollen, übersteigt alle Wahrscheinlichkeit, zumal wenn die folgenden Namen völlig durchsichtig sind. In den ganz analogen Angaben der Eingabe des Sisines 5, 6 und der Antwort des Darius an ihn 6, 6 „Sisines der Satrap von ʿAbarnaharâ und Satrabuzanes und seine Genossen die אפרסכיא von ʿAbarnaharâ“ soll gar nach der gewöhnlichen Deutung von allen nach Samaria transportirten Völkern nur ein einziges genannt sein, die Apharsakaeer, das sonst nirgends vorkommt und gänzlich unerklärlich ist. Dazu kommt, dass die drei Namen אפרסתכיא und אפרסיא 4, 9 und אפרסכיא 5, 6. 6, 6 fast völlig identisch sind[2]) und alle die, die Consonanten des Persernamens פרס enthalten. Es liegt auf der Hand, dass dieser Name wirklich darin steckt. Das vorgeschlagene א hat seine Analogie in zahlreichen iranischen Namen, die mit und ohne vorgeschlagenes a- überliefert sind; so bei den Assyrern promiscue Amadai und Madai = Meder, bei Darius Asargata = Herod. *Σαγάρτιοι,* bei den Griechen *Ἄμαρδοι* und *Μάρδοι*, *Ἄπαρνοι* und *Πάρνοι*. So kann auch ein A-pârsa neben Pârsa nicht befremden, wenn es auch sonst nicht überliefert ist. In אפרסיא 4, 9 liegt diese Form rein vor; in אפרסכיא 5, 6. 6, 6 ist noch das schon erwähnte iranische Adjectivsuffix -ka hinzu getreten; in אפרסתכיא 4, 9 ist das ת als Schreibfehler zu streichen. Die „Perser in ʿAbarnaharâ,“ die von Sisines genannt werden, sind natürlich nicht von Assurbanipal deportirte Perser — denn von allem andern abgesehen sind die Assyrer nie nach Persien vorgedrungen — sondern „die in Syrien ansässigen Perser.“ Auch wäre es absurd, dass der Satrap von Syrien Sisines, wie die gangbare Deutung will,

---

[1]) Denn auch Fr. Delitzsch' Deutungen in Baers Ausgabe praef. p. IX, von Apharsaje auf die Parsua im medischen Zagros und von Apharsatkaje und Apharsaje 5, 6 auf die medischen Städte Partakka und Partukka passen in die Zeit Assurbanipals schlecht, wie schon Schrader KAT[2] 615 f. bemerkt hat.

[2]) Das hat bereits Lucian (resp. die von ihm befolgte Version) empfunden, bei dem daher 5, 6 und 6, 6 Ἀφαρασθαχαῖοι אפרסתכיא nach 4, 9 corrigirt ist.

seine Eingabe im Namen der früher einmal in seine Provinz deportirten Unterthanen gemacht hätte. Dagegen wissen wir aus den griechischen Berichten, dass wie am Hof des Königs so an dem der Satrapen die persischen Beamten und die übrigen in der Provinz ansässigen und durch königliche Schenkung mit Grundbesitz ausgestatteten Perser sich versammelten und der Satrap mit ihnen die wichtigsten Geschäfte berieth. „Ueber wichtige Angelegenheiten wird beim Trunk Berathung gepflogen“ berichtet Herodot I 133 von den Persern, wie Tacitus von den Germanen, „und was des Abends im Rausch beschlossen ist, am nächsten Morgen nüchtern nochmals berathen. Was sie aber nüchtern beschliessen, berathen sie im Rausch noch einmal.“ Hierfür bieten unsere Texte die urkundliche Bestätigung: der Satrap macht in einer wichtigen, die Reichsinteressen berührenden Frage seine Eingabe an den König im Namen der in der Provinz ansässigen Perser.

Ich freue mich, in G. Hoffmann Z. Ass. II 54 f. einen Vorgänger meiner Erklärung anführen zu können. Er fasst אפרסיא Ezra 4, 9 als Perser; „das א sei ein aus der Umgebung leicht erklärbarer Schreibfehler“ — was ich zugeben würde, wenn es nicht auch in den beiden andern Worten vorkäme. אפרסכיא Ezra 5, 6. 6, 6 sei entweder „Perser“ mit dem Suffix -k, oder „aus אפרסתכיא verdorben und Amtstitel, wie sicherlich Ezra 4, 9, wo ich lese דִּינַיָּא וְאִפְּרַסְתְּכַיָּא „Richter und Gesandte (Commissare)“ nach פריסתקא Buxt. 1831. 1836, فرستة“.[1]) Die letztere Deutung würde ich annehmen, wenn es mir nicht die fast vollständige Uebereinstimmung der drei Worte weit wahrscheinlicher machte, dass ת in אפרסתכיא Schreibfehler ist. Dann ist allerdings das vorhergehende ו zu streichen [darauf, dass es in LXX nicht mit übersetzt wird, kann kein Gewicht gelegt werden]; דינייא ist natürlich mit *Ἐσδρ. α* als „Richter“ zu ver-

[1]) Dieser Deutung schliesst sich Jensen, Theol. Litztg. 1895, 509 an. Kosters, Herstel van Israel 66 f., hat die Identität der drei Namen erkannt, aber statt sich der Bereicherung, die unser Wissen dadurch erfährt, zu freuen und aus ihr weitere Folgerungen zu ziehen, sucht er von hier aus die Glaubwürdigkeit der Urkunde Ezra 4 zu verdächtigen, deren Verfasser die Namen falsch verwerthet habe. — Wellhausen, Nachr. Gött. Ges. 169, 3, meint, dass die Aufzählung der Völker in 4, 9 b. 10 von anderswoher an diese Stelle gerathen sei.

stehen. Es wäre also zu übersetzen: „die persischen Richter, die persischen טרפליא“ oder eventuell, wenn man HOFFMANNS Deutung annimmt „die persischen Richter, Commissare und טרפליא.“ Das letztere Wort bleibt unerklärbar; nur dass es gleichfalls ein Beamtentitel ist, liegt auf der Hand.[1])

JENSEN[2]) hat nun vorgeschlagen auch ארכוי ähnlich zu deuten und den überlieferten status constructus zu halten. Es sei ein Beamtentitel, die persischen Richter, Gesandten und טרפליא würden als Beamte der Babylonier, Susier etc. bezeichnet. Unmöglich ist das nicht, wenn auch eine Erklärung des Wortes nicht gefunden ist. Zur Stütze kann man sich darauf berufen, dass die Schreiber nach v. 14 „die wir das Salz des Palastes essen“ königliche Beamte sind. Aber man würde erwarten, dass dann ארכויא די בבליא stände, nicht der status constructus. So ist es mir wahrscheinlicher, dass die Auffassung der LXX und des Qrê hier recht hat und die Namen der Bewohner den Beamten coordinirt sind: „Rechûm der Befehlshaber und Šamšaj der Schreiber und seine Genossen, die persischen Richter, die persischen ṭrpl, die Leute aus Uruk, Babel, Susa und den übrigen Völkern, die Assurbanipal transportirt hat“. Sisines der Satrap von Syrien kommt auf einer Inspektionsreise nach Jerusalem und sieht den Tempel im Bau. Daran nimmt er Anstoss; er erkundigt sich, wer die Erlaubniss dazu gegeben hat, beräth die Sache mit den Persern seiner Umgebung und erbittet sich Instruktion vom König. Bei ihm handelt es sich ausschliesslich um das Reichsinteresse; die Stimmung der Unterthanen geht ihm nichts an. Der Statthalter von Samaria dagegen steht den Bewohnern seines Gebiets weit näher, aus denen er vielleicht selbst hervorgegangen ist und von deren Anschauungen seine Eingabe durchsetzt ist. Er ist offenbar, wie der Chronist oder seine Quelle 4, 5 ganz richtig vermuthet, von ihnen aufgestachelt, er hat jedenfalls mit ihnen

---

[1]) Das ל wird verschrieben sein. HOFFMANN l. c. versucht eine Erklärung als *taraparda, „die Provinzialen jenseits der Brücke“ [über den Euphrat]; aber gerade diese werden sicher als Perser bezeichnet. JENSEN l. c. denkt an tabellarius („cf. targum. ארטבלא = tabellarius“), was unmöglich ist; wie soll hier ein lateinisches Wort vorkommen?

[2]) l. c. Seine Vermuthung „darf man darin *ἄρχοι* für *ἀρχαί* sehen?“ ist freilich unmöglich; ein griechisches Wort kann hier nicht vorkommen.

Berathung gepflogen: so ist es ganz in der Ordnung, wenn in dem Schreiben neben ihm und seinem Sekretär nicht nur die Perser der Provinz, sondern auch die Unterthanen selbst genannt werden. Gleichartig wird die Eingabe an Xerxes gewesen sein; nach der oben S. 33 vorgeschlagenen Deutung steht hier neben Bšlm dem Statthalter, offenbar von Samarien, und Mithradat dem Sekretär Ṭâb'el als Vertreter der einheimischen Bevölkerung.

Eingabe des Satrapen Sisines an Darius (Ezra 5).

Jetzt endlich können wir zum Text der Dokumente übergehen. Wir beginnen, der chronologischen Folge entsprechend, mit den Schriftstücken aus der Zeit des Darius cap. 5. 6.

5,6. „Copie des Schreibens, das Sisines Satrap von ʻAbarnaharâ und Satrabuzanes (Mithrabuzanes?) ‹der Sekretär› und seine Genossen die Perser in ʻAbarnaharâ an den König Darius sandte.

7 Bericht sandten sie ihm und so war darin geschrieben:

„An den König Darius alles Heil (שלמא כלא).

„8 Bekannt sei dem König, dass wir uns in die Provinz Judaea zu dem Tempel des grossen Gottes begeben haben. Man war dabei, denselben aus Quadersteinen zu bauen und Balken in seine Wände einzusetzen, und jene Arbeit wurde sorgfältig ausgeführt und gedieh unter ihren Händen. 9 Da fragten wir jene Aeltesten, so sprachen wir zu ihnen: ‘Wer hat Euch Befehl (Erlaubniss) gegeben, diesen Tempel zu bauen und diese Mauern (?)[1]) zu vollenden?’ 10 Und auch nach ihren Namen fragten wir sie, um sie Dir mitzutheilen, indem (?) wir die Namen der Männer an ihrer Spitze aufschrieben. 11 Und folgendermassen haben sie uns Bescheid (פתגמא) gegeben: ‘Wir sind die Knechte des Gottes des Himmels und der Erde und sind dabei den Tempel zu bauen, der viele Jahre vor dieser Zeit gebaut war, und zwar hat ihn ein grosser König über Israel gebaut und vollendet. 12 Jedoch weil unsere Väter den Himmelsgott erzürnten, gab er sie in die Hand des Chaldäers Nebukadnezar, des Königs von Babel; er hat diesen Tempel zerstört und das Volk nach Babel geführt. 13 Aber

[1]) Die Bedeutung des Wortes אשרנא (von hier entlehnt v. 3) is gänzlich unsicher.

im ersten Jahre des Kyros[1]) Königs von Babel gab der König Kyros Befehl, diesen Tempel zu bauen. [14] Und auch die goldenen und silbernen Tempelgeräthe, welche Nebukadnezar aus dem Tempel von Jerusalem fortgenommen und in den Tempel[2]) von Babel gebracht hatte, nahm König Kyros aus dem Tempel von Babel und gab sie einem Namens Šešbaṣar [über den Namen s. u.], den er zum Statthalter einsetzte, [15] und befahl ihm: "Diese Geräthe nimm, zieh fort, bringe sie in den Tempel von Jerusalem, und der Tempel werde an seiner Stätte gebaut." [16]. Da kam jener Šešbaṣar, legte die Grundmauern (? vgl. S. 44, 2) des Tempels in Jerusalem, und von da bis jetzt wird an ihm gebaut, und noch ist er nicht vollendet'. [17] Und jetzt, wenn es dem Könige gut scheint, lasse man nachforschen im königlichen Schatzhaus dort[3]) in Babel, ob es so ist, dass vom König Kyros Befehl gegeben ist, jenen Tempel in Jerusalem zu bauen, und das Belieben des Königs hierüber schicke er uns".

Ganz vollständig ist die Urkunde nicht. Nach v. 10 wurden die Namen der Aeltesten der jüdischen Gemeinde dem Könige eingesandt; sie müssen also entweder im Texte selbst oder in einer Beilage gestanden haben. Vielleicht hat schon der Copist des jerusalemer Exemplars sie als irrelevant weggelassen. Dass die Quelle des Chronisten die einleitende Erzählung 5, 3—6 aus der Urkunde entnommen hat, ist oben schon ausgeführt.

Der Wortlaut der Urkunde bietet nicht den geringsten Anstoss.[4]) Der Satrap findet die Juden in Jerusalem mit

---

[1]) Die richtige Vocalisation ist natürlich nicht Koreš, sondern Kuruš.

[2]) Ist dafür nicht der Plural zu setzen? Andernfalls ist an den Marduktempel als das Hauptheiligthum von Babel zu denken.

[3]) Wellhausen, Nachr. Gött. Ges. 1895, 176 will vor תמה „dort" nach 6, 1 die Worte די ספריא מהחתין einschieben, also „im Schatzhaus, wo die Schriften verwahrt sind". Das ist sehr möglich, aber nicht unbedingt nöthig; „dort" kann hier ebenso gebraucht sein wie im preussischen Kanzleistil.

[4]) Kosters' Versuch (S. 25 ff.), sie auf Grund eines nicht aus der Urkunde selbst, sondern aus 6, 1 entnommenen Anstosses auf zwei Quellen zu vertheilen, ist schon von Wellhausen l. c. 176 zurückgewiesen worden. — Stade's Vorwurf Gesch. II, 122 A., dass 5, 11 ff. die jüdische Denkungs-

einem Werke beschäftigt, das ihm bedenklich ist, erstattet darüber an den König Bericht und erbittet sich Instruktion in durchaus klarer und sachlicher Weise, in einer Sprache, die mehrfach deutliche Persismen zeigt (S. 29). Ist sie gefälscht, so ist die Fälschung äusserst geschickt gemacht, ganz anders als die plumpen Erfindungen des Chronisten und seiner Geistesverwandten.[1]) Wer die Urkunde verwirft, thut dies denn auch nicht aus inneren Gründen, sondern weil er den Tempelbau unter Kyros oder richtiger den Befehl des Kyros den Tempel wiederaufzubauen für unhistorisch hielt, oder weil er die Nachricht von der Rückkehr der Juden unter Kyros verwirft. Denn diese Angabe ist, wenn auch nicht mit nackten Worten, so doch thatsächlich in der Urkunde enthalten: „Nebukadnezar hat das Volk nach Babel geführt" heisst es v. 12; da es nun zur Zeit des Darius wieder im Lande ist, muss es unter Šešbaṣar zurückgekehrt sein. Ausgesprochen wird das nicht, weil es selbstverständlich ist und weil es den Juden in ihrer Antwort an Sisines und ebenso diesem in seinem Bericht an den König garnicht auf diese offenkundige Thatsache, sondern nur auf die Erlaubniss zum Tempelbau ankommt. Daran ist nicht zu deuten[2]); waren zur Zeit des Sisines nur die nicht deportirte Plebs, aber nicht die nach Babel fortgeführten Exulanten im Lande, so musste die Antwort der Juden ganz anders lauten. Haben also Kosters und die, welche ihm ganz oder doch wie Wellhausen in einigen Punkten zustimmen, recht, so ist die Urkunde nicht zu halten. Ist es aber schon sehr bedenklich, eine innerlich unverdächtige Urkunde zu verwerfen, weil sie mit der Ueberlieferung nicht in allen Punkten stimmt, um wie viel mehr, wenn sie mit einer Ansicht in Widerspruch steht, welche die gesammte Ueberlieferung auf den Kopf stellt und sich daher gezwungen sieht, beides, Tradition und Urkunde, in gleicher Weise zu verwerfen?

---

art verrathe, ist doch gewiss kein Einwand, wo vom Satrapen die jüdische Antwort wörtlich berichtet wird.

[1]) Davon will ich gar nicht weiter reden, dass absolut nicht einzusehen ist, zu welchem Zwecke sich jemand die Mühe gegeben haben sollte, diese und ebenso die anderen Urkunden von cap. 4–6 zu fabriciren.

[2]) Es ist seltsam, dass Kosters S. 31 das verkennt und aus unserem Schriftstücke alles Ernstes folgert, dasselbe wisse von der Gola nichts.

Aber hat nicht „zuerst Eberhard Schrader nachgewiesen, dass die Nachricht Ezra 3, der Tempelbau sei schon zur Zeit des Kyros begonnen, unhaltbar ist, weil sie den authentischen Zeugnissen der Propheten Haggai und Zacharia widerspricht“? (Wellhausen l. c.); und „fällt damit nicht auch die Angabe, das Cyrus selber befohlen habe, auf seine Kosten den Tempel herzustellen und den Opferdienst einzurichten, die in cap. 5. 6 enthalten ist“? Gewiss, die Prämisse ist richtig; erst im zweiten Jahre des Darius, am 24. Elul (October)[1]) des Jahres 520 sind die Arbeiten für den Tempel von Zerubbabel und Josua in Angriff genommen worden, nachdem Haggai schon drei Wochen vorher dazu ermahnt hatte, und erst am 24. Kislev (Januar 519) ist der Grundstein gelegt (Haggai 1, 15. 2, 18; vgl. Zach. 4, 9). Aber die Consequenz, die Wellhausen zieht, ergiebt sich daraus keineswegs. Dass Kyros' Befehl nicht ausgeführt ist, sagt ja der Bericht in Sisines' Schreiben ausdrücklich: nur den Grund[2]) zum Tempel hat Šešbaṣar gelegt, „seitdem wird bis jetzt daran gebaut und fertig ist er noch nicht“. Den Hauptnachdruck legt die Antwort der Juden darauf, dass Kyros die von Nebukadnezar geraubten Tempelgeräthe herausgegeben hat; damit beweisen sie, dass er auch die Wiederherstellung des Tempels befohlen hat. Also viel kann unter Šešbaṣar keinesfalls gebaut sein; die Thatsache des Tempelbaus ist für den Satrapen etwas Neues und Ueberraschendes. Und ist es denn anstössig, ist es nicht vielmehr das Natürlichste von der Welt, wenn die Juden, welche die Legitimität ihres Vorgehens dem Satrapen und dem neuen König gegenüber nachweisen wollen, den Mund etwas voll nehmen, wenn sie vielleicht sogar etwas mehr behaupten, als wirklich geschehen war? Wenn Šešbaṣar nur die ersten Vorarbeiten für den Tempelbau unternommen, ja wenn er nur

[1]) Ich reducire die Daten nach der feststehenden babylonischen Chronologie dieser Jahre, die immerhin den besten Anhalt bieten wird, wenn es auch keineswegs zu ermitteln ist, ob die babylonischen und die jüdischen Schaltjahre sich damals genau deckten. In Babylon fiel der 1. Nisan 520 auf den 1. Mai (vgl. Forsch. II).

[2]) Die genaue Bedeutung von יהב אשיא ἔδωκε θεμελίους steht nicht ganz fest; das Verbum יהב „er gab“ lässt die Bedeutung „Grundfesten, Mauern“ problematisch erscheinen.

einen einfachen Altar errichtet hat — der an der Tempelstätte, seitdem Jerusalem wieder bewohnt war, nie gefehlt haben kann —, so ist den Anforderungen unseres Textes völlig genügt. Dass man, selbst wenn 538 der Grundstein gelegt und der Bau dann ins Stocken gerathen war, 18 Jahre später im J. 520 aufs neue mit der Grundsteinlegung begann, ist doch selbstverständlich; wir würden gegenwärtig nicht anders verfahren. Die Art wie STADE Gesch. II, 116. 120 ff. den Hergang darstellt und den Bericht von Ezra 5 mit Haggai und Zacharja vereinigt, scheint mir völlig correkt und unanfechtbar zu sein.[1])

Dass Kyros den Juden die Erlaubniss zur Rückkehr gab, bestreitet WELLHAUSEN im Gegensatz zu KOSTERS nicht; wie ist das vom jüdischen wie vom persischen Standpunkt aus denkbar, ohne dass er die Erlaubniss zum Wiederaufbau des Tempels „des grossen Gottes in Jerusalem", wie der Satrap 5, 8 ihn nennt, gegeben hätte? Und wenn die Erlaubniss, so den Befehl. Für die Juden in Babylon stand die Wiederherstellung des Tempels und seiner Herrlichkeit, stand das Ideal der religiösen Speculationen im Vordergrund; als man wieder daheim war, machten sich sofort die irdischen Verhältnisse übermächtig geltend, die Sorge um das tägliche Leben, um die Wiederurbarmachung der verödeten Felder, um die Erbauung des eigenen Heims, um die Aufbringung der Abgaben an den König und um die Behauptung des zugewiesenen Gebiets gegen die feindlichen Nachbarn. So kam es nicht zum Tempelbau. Noch im Elul 520 „sagen die Leute: die Zeit den Tempel Jahves zu bauen ist noch nicht gekommen" (Haggai 1, 2). Aber eben damals vollzogen sich auf der Weltbühne Ereignisse, welche die Erfüllung des Ideals, den Anbruch des messianischen Reichs unmittelbar bevorstehend erscheinen liessen. So schritten die Führer des Volks ans Werk, eifrig unterstützt durch die Propheten: der Tempel musste dastehen, wenn die Herrlichkeit Jahves sich aller Welt manifestiren sollte. Der Satrap Sisines und seine Perser hatten ganz recht, wenn ihnen der Tempelbau politisch sehr verdächtig vorkam und sie darüber an den König berichteten. Doch darüber werden wir später ausführlicher reden; hier genügt es hervorzuheben, dass Haggai

[1]) Nur hält er Šešbaṣar mit Unrecht für einen Heiden, s. u.

und Zacharja, weit entfernt, der Urkunde Ezra 5 zu widersprechen, grade zu ihrem letzten, vollständigen Verständniss den Schlüssel bieten.

Antwort des Darius.

(Nebst Bruchstücken des Edicts des Kyros.)

Die Antwort des Darius cap. 6 ist in ihrem ersten Theile, wie schon erwähnt, in eine historische Erzählung umgesetzt:

„6 [1] Darauf gab König Darius Befehl, und sie suchten im Schatzhause zu Babylon, in dem die Schriften bewahrt wurden.[1]) [2] Und in Agbatana, der Burg der Provinz Medien, wurde eine Rolle gefunden, in der folgendes geschrieben war:

‘Denkwürdigkeit. [3] Jahr 1 des Königs Kyros. Der König Kyros gab Befehl „der Tempel in Jerusalem, dieser Tempel soll erbaut werden als Stätte, wo geopfert wird, und seine Grundmauern sollen aufgerichtet werden (??)[2]). Seine Höhe sei 60 Ellen und seine Breite 60 Ellen. [4] 3 Schichten[3]) von Quaderstein und eine[4]) Schicht von Holz. Der Aufwand soll aus dem Königshaus (s. u.) gegeben werden. [5] Und auch die goldenen und silbernen Tempelgeräthe, die Nebukadnezar aus dem Tempel von Jerusalem fortgenommen und nach Babylon gebracht hat, soll man zurückgeben und ⟨sie⟩ soll⟨en⟩

---

[1]) Mit Recht nimmt Wellhausen l. c. 176 an, dass in der Ueberlieferung „in dem Bücherhause, in dem die Schätze aufbewahrt wurden“ die Worte „Bücher“ und „Schätze“ umzustellen sind. Am Schluss verlangt er für בבבל entweder מבבל oder, wohl richtiger, די בבבל. Also בבית גנזיא די ספריא מהחתין תמה די בבבל.

[2]) ואשוהי מסובלין. Bereits LXX hat die Stelle nicht verstanden: *καὶ ἔθηκεν ἔπαρμα ὕψος πήχεις ἑξήκοντα.* Lucian räth *καὶ τὰ θεμέλια τεθήτω θεμέλια παχέα, ὕψος* cet. cod. A und Lucian fügen wie der mas. Text die Angabe der Breite hinzu, *πλάτος αὐτοῦ πηχῶν ἕξ* (*ἑξήκοντα* A). *Εσδρ. α* 6, 23 denkt an אש Feuer und übersetzt *διὰ πυρὸς ἐνδελεχοῖς.*

[3]) Für נדבך LXX *δόμος* (d. i. Schicht, wie Herod. I, 179. Polyb. X, 24, 7 von Ziegelsteinschichten) fordert Delitzsch, Proleg. 150, die Bedeutung „Wand“, weil er es mit assyr. nadbak combinirt. Aber dies bedeutet nach ihm „Abhang“ des Gebirges, und die Bedeutung „Wand“ passt in Kyros' Edikt nicht. Daher hat Nöldeke, der für das Wort früher persischen Ursprung vermuthete, diese Erklärung mit Recht verworfen (ZDMG. 40, 733).

[4]) Für חדת „neu“ ist mit Ryssel und LXX חדה „eine“ zu lesen.

gehen nach dem Tempel in Jerusalem an ‹ihren› Ort und du sollst sie im Tempel niederlegen."

Die letzten Worte, die bei LXX, mit Ausnahme Lucians, in kürzerer Fassung vorliegen (*καὶ τὰ σκεύη . . ἐπὶ τόπον ἐτέθη ἐν οἴκῳ τοῦ θεοῦ; Εσδρ. α* 6, 25 *καὶ τὰ ἱερὰ σκεύη . . . ἀποκατασταθῆναι εἰς τὸν οἶκον τὸν ἐν Ἱερουσαλὴμ οὗ ἦν κείμενα, ὅπως τεθῇ ἐκεῖ*) sind schwerlich ganz correct überliefert. Der Uebergang zum Singular לאתרה . . . ויהך ist kaum erträglich, die zweite Person תַּחֵת „du sollst niederlegen" [ohne Object] weist wohl darauf hin, dass nur ein Auszug aus einem ausführlicheren Rescript gegeben ist, dass Šešbasar's Instruction enthielt. Will man an der wörtlichen Uebereinstimmung der Anweisung über die Geräthe mit den Angaben der Juden 5, 14 Anstoss nehmen, so muss man ein ausgleichendes Eingreifen des Erzählers annehmen; doch scheint mir das nicht unbedingt erforderlich.

An den Eingangsworten 6, 1 f. hat Kosters Anstoss genommen und die Verschmelzung von zwei Berichten vermuthet, von denen der eine Babel, der andere Agbatana genannt habe. Dagegen hat schon Wellhausen l. c. 176 Einspruch erhoben. Die Erzählung erklärt sich ganz einfach durch die Umsetzung der Antwort des Darius in eine historische Erzählung. Sisines bittet, nach Kyros' Erlass in Babel zu suchen; aber Darius berichtet, dass er in Agbatana gefunden ist; das hat der Erzähler ungeschickt verbunden. Der Eingang des Schreibens wird einfach gelautet haben:

„Der König Darius an den Satrapen Sisines u. s. w. (6, 6). Der Erlass des Kyros hat sich in einer Rolle in der Burg von Agbatana gefunden; darin steht folgendes u. s. w."

Die Angabe ist historisch nicht ohne Interesse und giebt gerade dadurch, dass sie etwas enthält, was kein Mensch erfunden haben würde — jeder Fälscher hätte Kyros' Erlass in Babylon suchen und finden lassen —, eine Bestätigung der Aechtheit des Dokuments. Babylon ist nach Ausweis der Chronik Naboneds am 16. Tišri (12. October) 539[1]) von Gobryas besetzt worden, am 3. Marchešwan (28. Oct.) hat Kyros seinen Einzug gehalten und die ersten Massregeln getroffen, die Ver-

[1]) Ueber das Datum s. Forsch. II.

kündigung allgemeiner Schonung und Amnestie, die Rücksendung der von Naboned nach Babylon überführten Götter in ihre Heimath, die in den Monaten Kislew bis Adar (Ende Nov. 539 bis März 538) stattfand. Am 1. Nisan (20. März) 538 beginnt dann nach babylonischer Zählung sein erstes Regierungsjahr; am 4. opfert Kambyses im Nebotempel. Dann ist Kyros nach Agbatana gegangen, der Sommerresidenz der persischen Könige. Ebenso ist Xerxes, nachdem er zu Neujahr die Belstatue aus dem Tempel entfernt und damit dem babylonischen Königthum ein Ende gemacht hat, nach Agbatana gegangen und hat hier die Kunde vom Aufstand des Samaš-irbâ erhalten.[1]) Von Agbatana aus hat dann Kyros im Sommer 538 den Befehl zum Wiederaufbau des Tempels von Jerusalem gegeben.

Die Kyrosurkunde von Agbatana wird als דכרונה LXX *ὑπόμνημα, Εσδρ. α 6, 22 ἐν ᾧ ὑπομνημάτιστο τάδε* bezeichnet. Die Uebersetzung ist völlig correct und gebraucht den terminus technicus. Es ist ein Memorandum, griech. *ὑπόμνημα,* lat. commentarius, das Protokoll, das über diese wie über jede Handlung und jede Verfügung des Königs aufgenommen wird und dem, wenn es nöthig ist, die dem Beauftragten mitgegebene Urkunde entspricht, in der natürlich die Kanzleiformalien zugefügt sind und manches weiter ausgeführt ist, als in der kurzen protokollarischen Aufzeichnung. Genau ebenso sind später die griechischen und römischen Beamten und Herrscher verfahren; über diese *ὑπομνηματισμοί* hat uns die eingehende Untersuchung von Wilcken, Philol. LIII, 1894, 80ff., aufgeklärt. Ihr persisches Vorbild zeigt unsere Urkunde.[2])

[1]) Ktesias 29, 21; für das weitere s. Forsch. II.

[2]) Damit will ich durchaus nicht behaupten, „dass die Ephemeriden Alexanders einer persischen Sitte entlehnt seien", was Wilcken l. c. 120 bestreitet. Die Führung eines derartigen Journals war in jedem grösseren und einigermassen geordneten Staatswesen unentbehrlich und ist an den Höfen des Orients offenbar uralt. Nichts anderes sind die דברי הימים der israelitischen Könige. In den griechischen Staaten musste sich, ebenso wie in Rom die commentarii consulum, censorum, quaestorum, pontificum etc., die gleiche Einrichtung überall von selbst entwickeln; dazu war ja in Athen den Thesmotheten wie dem Rath ein Sekretär beigegeben und ebenso z. B. den Hellenotamien und den Schatzmeistern der Athene. Aber im Detail mag die Kanzlei des makedonischen Reichs allerdings von der des persischen Hofs und der Satrapenhöfe, wo die gleiche Einrichtung nicht gefehlt haben kann, manches entlehnt haben.

In Darius Schreiben war schwerlich das vollständige Protokoll im Wortlaut mitgetheilt — z. B. fehlt in unserm Text das in der Originalaufzeichnung natürlich vorhandene Tagesdatum —, sondern nur was für die Instruction des Sisines von Wichtigkeit war; es heisst ja auch „eine Rolle, in der geschrieben war.“ In der weiteren Ueberlieferung der Urkunde bis zum Chronisten hinab mag dann noch mehr gekürzt sein. Aber von kleinen Modificationen abgesehen, die nicht unmöglich sind, trägt was uns erhalten ist, durchaus das Gepräge der Aechtheit. Wie nach jüdischen Begriffen der Erlass des Kyros aussehen musste, lehrt das Machwerk, welches der Chronist Chron. II 36, 23. Ezra 1, 2—4 zu fabricieren nicht unterlassen hat, obwohl ihm das authentische Dokument Ezra 6 zu Gebote stand: „So spricht Kyros König von Persien: Alle Reiche der Erde hat mir Jahve der Gott des Himmels gegeben, und er hat mir aufgetragen, ihm in Jerusalem in Judaea einen Tempel zu bauen. Wer irgend unter Euch zu seinem Volk gehört, mit dem sei sein Gott und er ziehe hinauf nach Jerusalem in Juda und baue den Tempel Jahves des Gottes Israels, der der Gott in Jerusalem ist; und jeden Uebriggebliebenen sollen, wo er sich auch aufhält, die Bewohner des Orts mit Silber und Gold, mit Habe und Vieh unterstützen; und dazu die freiwilligen Gaben an den Tempel des Gottes in Jerusalem.“

Das echte Edict weiss von all dem nichts. Kyros macht einfach die brutale Maassregel rückgängig, zu der die Chaldäer hatten greifen müssen: die Schäden wieder auszugleichen, welche die chaldäische Herrschaft den Unterthanen zugefügt hatte, war ja die natürliche Aufgabe der persischen Politik. Die deportirten Juden in Babylon festzuhalten, hatte sie nicht das mindeste Interesse; so giebt Kyros die Erlaubniss zu ihrer Rückkehr und den Befehl zum Wiederaufbau des Tempels des Gottes von Jerusalem, den die Juden den Persern als einen Himmelsgott, oder vollständiger als einen „Gott des Himmels und der Erde“ (5, 11) vorstellen, wie es deren in Syrien und anderswo zahlreiche gab. Wenn die Anweisung über die Gestalt des Baus technische Schwierigkeiten bietet, die noch nicht gelöst sind — bei einem Ziegelbau sind drei Schichten Ziegel und darauf eine Schicht Holz ganz in der Ordnung, aber bei einem Quaderbau nicht —, so kann das kein Argument

gegen die Aechtheit abgeben.[1]) Dass für den Tempel die geraubten Geräthe zurückgegeben werden, ist selbstverständlich. Die Kosten des Baus werden auf „das Königshaus“ angewiesen. Unter „Königshaus“ ist nicht etwa der Palast zu verstehen, sondern die Gesammtheit der dem König zustehenden Einnahmen, der Fiscus, wie im ägyptischen (per suteni)[2]); auch das griechische *οἶκος* hat ja diese umfassende Bedeutung; es deckt sich mit den in ihrer genauen Bedeutung unbekannten נכסי מלכא 6, 8. Die Kosten sollen also aus den königlichen Einkünften bestritten werden, das heisst in diesem Falle natürlich aus den Abgaben, Naturalleistungen [?] und Zöllen (mandat, bilit und halak, S. 24) der Juden, die dem Staate zufallen. So ist es um so begreiflicher, dass das Werk nicht zur Ausführung gekommen ist.

Aus dem Erlass des Kyros geht unser Text unmittelbar in den Wortlaut des Schreibens des Darius über, in dem jener mitgetheilt war. Nur eine offenbar aus dem Eingang entlehnte[1]) Anrede an die Adressaten hat er eingelegt.

„6, [6]Nun also [Sisines Satrap von ‘Abarnaharâ und Satrabuzanes und seine[3]) Genossen, die Perser in ‘Abarnaharâ] bleibt fern von dort. [7]Lasst die Arbeit an jenem Tempel zu; der Satrap der Juden (s. u.) und die Aeltesten der Juden sollen jenen Tempel an seiner (alten) Stätte bauen. [8]Und von mir ist Befehl erlassen [d. h. wird hierdurch Befehl gegeben] betreffs dessen, was ihr mit jenen Aeltesten der Juden thun (d. h. ihnen liefern) sollt, um jenen Tempel zu bauen, und (= nämlich) aus den königlichen Einkünften ‹und zwar› aus dem Tribut von ‘Abarnaharâ soll der Aufwand genau an jene Männer gegeben werden; das soll nicht umgangen werden![4]) [9]Und was die nothwendigen Dinge anlangt, sowohl junge Stiere wie Widder und Lämmer für Brandopfer für den Himmelsgott, Waizen, Salz, Wein und Oel, nach der Angabe der Priester

---

[1]) Auch die Maassangaben, an denen KUENEN, hist.-krit. Einleitung I, 2, 178 der d. Uebers., Anstoss nimmt, mag corrumpirt sein.

[2]) Meine Gesch. Aegyptens 162.

[3]) Daher heisst es hier „ihre [zu corrigiren in „seine“ S. 32] Genossen“ statt der Anrede in zweiter Person.

[4]) די לא לבטלה, wörtl. „was nicht zu vereiteln (ist)“, LXX *τὸ μὴ καταργηθῆναι*.

von Jerusalem soll es ihnen Tag für Tag gegeben werden, ohne Fehl[1]), [10]damit sie ständig[2]) Wohlgerüche darbringen dem Himmelsgott und für das Leben des Königs und seiner Söhne beten. [11]Und von mir ist Befehl erlassen, wenn irgend jemand diesen Befehl (פתגמא) ändert (übertritt), soll ein Balken aus seinem Hause gerissen und aufgerichtet und er darauf gepfählt werden. [12][Und der Gott, der dort seinen Namen wohnen lässt, werfe jeden König und jedes Volk nieder, das seine Hand ausstreckt, um (dies Rescript) zu ändern (übertreten), um jenen Tempel in Jerusalem zu zerstören.] Ich Darius habe Befehl erlassen; genau werde er ausgeführt."

In diesem Schreiben ist an v. 12a mit Recht Anstoss genommen worden (STADE II 122. KOSTERS 29). Zwar dass die deuteronomistische Phrase „der Gott, der seinen Namen dort wohnen lässt" gebraucht wird, scheint mir noch kein zwingendes Argument; denn es wäre denkbar, dass einer der Juden, die es zu allen Zeiten am Hof gab, den König beeinflusst hätte. Aber gänzlich unmöglich ist, dass Darius in einem officiellen Dokument die Fortdauer der persischen Herrschaft in Frage stellt und von Königen und Völkern redet, die in Zukunft seinen Befehl rückgängig machen könnten. Hier hat also ein jüdischer Eiferer seinen Gefühlen freien Lauf gelassen und der Strafandrohung des Darius eine Verwünschung gegen Könige wie Antiochos Epiphanes angefügt. — Die Schlussworte dagegen v. 12b sind unverdächtig und mögen in derartigen Urkunden allgemeiner Brauch gewesen sein.

Die Strafdrohung v. 11, in der STADE gleichfalls jüdische Denkungsart findet, scheint mir unanstössig. Wenn die Römer trotz aller peinlichen Zurückhaltung, die sie den Juden und ihrem Cultus gegenüber beobachteten, die Betretung des Tempelbezirks mit dem Tode bestrafen liessen, selbst wenn der Betreffende römischer Bürger war, so ist es doch nicht verwunderlich, dass ein Perserkönig, der Anordnungen über Tempelbau und Opfer giebt, die Uebertretung seines Gebots, also den Ungehorsam gegen ein Reichsgesetz, mit der echt persischen

---

1) די לא שלו, ähnlich wie der Zusatz am Ende von v. 8, *Εσδρ. α* 6, 28 *ἐπιμελῶς*. Der Uebersetzer von *Εσδρ. β ὃ ἂν αἰτήσωσιν* denkt an שאל.

2) לֶהֱוֺן mit dem partic.

Strafe der Pfählung bedroht. Aber, wird eingewandt, ist es denkbar, dass der Perserkönig in Jerusalem „für sein und seiner Söhne Leben“ hat opfern lassen? Ich muss grade umgekehrt behaupten: selbst wenn wir nichts darüber erführen, könnte es nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dass im Tempel von Jerusalem wie in jedem anderen grossen Heiligthum des Reichs für den König und auf seine Kosten geopfert wurde. Den Römern war die jüdische Religion ein superstitio, mit der wie bekannt der anständige Römer sich nicht befassen durfte: Augustus hat seinen Enkel Gaius belobt, weil er auf seiner Expedition in den Orient Judaea nicht betrat, um nicht in Jerusalem opfern zu müssen (Sueton Aug. 93). Trotzdem haben die Kaiser Geschenke in den Tempel geweiht, haben vornehme Römer daselbst geopfert, wurden täglich für den Kaiser und das römische Volk auf Kosten des Fiscus morgens und abends Opfer — zwei Lämmer und ein Stier — dargebracht[1]), wie vorher unter den Seleuciden.[2]) Unter den Persern war die jüdische wie jede andere nationale Religion als vollständig legitim anerkannt. Die Perserkönige haben sich in ihrer Politik überall auf die Religion gestützt, sie haben durch ihr energisches Eingreifen die Begründung und Durchführung des späteren Judenthums erst möglich gemacht, sie haben in Aegypten und anderswo Tempel gebaut, Opfer dargebracht und darbringen lassen, angesehenen Tempeln Freiheit von Abgaben und Frohndiensten verliehen, wie z. B. die Gadatasinschrift lehrt; wie wäre es da denkbar, dass sie allein im Tempel von Jerusalem nicht regelmässige Opfer hätten vollziehen lassen?

Darius Antwort ist für sein Verhalten charakteristisch; wie Tiberius zu Augustus oder etwa wie die ersten Chalifen zu Mohammed steht er zu Kyros. Mit der Auffindung der Verfügung des Kyros ist die Sache entschieden. Ebenso beruft sich Darius im Rescript an Gadatas auf die Gesinnung seiner Vorfahren, d. i. des Kyros, gegen die Gottheit. Auch der Satrap Sisines verhielt sich nicht anders. Am liebsten wäre er offenbar auf eigene Verantwortung eingeschritten; aber das

---

[1]) S. die Belege bei Schürer, Geschichte II, 246 f.

[2]) Maccab. I, 7, 33, vgl. den Erlass Antiochos' d. Gr. bei Jos. XII, 138.

wagte er nicht, da ihm die Juden den Namen des Kyros entgegenhielten. So muss er sich an den König wenden. Aber seine Bedenken spricht er nicht aus; die konnte Darius zwischen den Zeilen lesen. Er fragt nur an, ob die Verfügung des Kyros, auf die sich die Juden beriefen, wirklich vorhanden sei. Dass sie thatsächlich ergangen war, hat er natürlich sehr wohl gewusst; aber wenn der König seine Bedenken theilte, mochte er antworten: die Verfügung des Kyros hat sich nicht gefunden, es liegt mithin kein Grund vor, das Unterfangen der Juden zu billigen. Indessen Darius war nicht so ängstlich wie sein Satrap: er hat die Politik des Kyros, die persische Herrschaft auf die Förderung der religiösen Interessen der Unterthanen zu stützen, aufgenommen und energisch durchgeführt, auch in Aegypten, wo er dann freilich am Ende seiner langen Regierung noch erleben musste, dass sie doch nicht zum Ziel führte. So hat er angeordnet, den Befehl des Kyros auszuführen, den Tempel auf Staatskosten fertig zu bauen und die Opfer für den König einzurichten. Wie leicht in dem grossen Reich eine Anordnung des Königs in der Ausführung stocken blieb, mochte man auch sonst oft genug erfahren haben; daher die energischen Mahnungen, die das Schreiben wiederholt enthält.

Mit der Ausführung des Baus werden der Statthalter von Judaea[1]), d. i. Zerubbabel, der damals wie wir aus Haggai 1, 1. 2, 1. 22 wissen, diese Stelle bekleidete, — er war, wie der Zusammenhang zeigt, dem Satrapen von ʿAbarnaharâ unterstellt — und die Aeltesten der Juden beauftragt. Die Kosten des Baus werden auf den Tribut von ʿAbarnaharâ angewiesen. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als seien nun die Gelder dafür vom Satrapen dieser Provinz überwiesen worden; sondern von den Abgaben, die in Judaea für den König erhoben werden, werden die Kosten für den Bau entnommen, die betreffenden Summen nicht mit an den Fiscus abgeführt. Ebenso werden offenbar die täglichen Opfer für den König bezahlt. Genau ebenso sind die Römer verfahren. Daher kann Josephus c. Ap. II 77 behaupten: „wir opfern täglich für den

[1]) Ist nicht hier wie bei Haggai für פחת יהודיא „Statthalter der Juden" פחת יהוד „Statthalter von Judaea" zu lesen?

Kaiser und das römische Volk auf gemeinsame Kosten aller Juden (ex impensa communi omnium Judaeorum)," während wir aus Philo wissen, dass der Fiscus die Kosten trug (*ἐκ τῶν ἰδίων προσόδων* des Augustus); sie wurden eben aus den Steuern der Juden bezahlt. —

An die Mittheilung der Urkunden schliesst der Erzähler die Bemerkung:

„[13] Da verfuhren Sisines der Satrap von ʿAbarnaharâ und Satrabuzanes und ihre Genossen genau gemäss dem wie Darius angeordnet hatte. [14a] Und die Aeltesten der Juden bauten weiter und kamen vorwärts durch die Weissagung des Propheten Haggai und des Zacharja, des Sohnes ʿIddo's.[1]). [15] Und dieser Tempel wurde vollendet bis zum 3. Adar des[2]) Jahres 6 der Regierung des Königs Darius."

Das letzte Datum (ca. 9. April 515) beruht auf selbständiger Ueberlieferung; an seiner Zuverlässigkeit zu zweifeln liegt kein Grund vor. Der Chronist hat seine oben S.13 angeführte Ausmalung der Tempelweihe und des Passahfestes daran angeschlossen. Die Mitwirkung der Propheten Haggai und Zacharja ist vom Verfasser nicht richtig angesetzt; sie gehört an den Beginn des Tempelbaus, vor das Eingreifen des Satrapen. Der Chronist dagegen hat sie in seiner Einlage 5, 1. 2 richtiger angesetzt. Im übrigen bestätigt die doppelte Erwähnung ihrer Wirksamkeit, dass die Verse 5. 1. 2 vom Chronisten verfasst, nicht aus seiner Quelle entnommen sind, woran auch die Sprache keinen Zweifel lässt.[3])

Schriftwechsel unter Artaxerxes (Ezra 4).

Ein ganz anderer Geist herrscht in den Urkunden aus der Regierung Artaxerxes' I. Der Bericht Rechûms lautet — die hinlänglich erörterte Aufzählung v. 9. 10 lasse ich bei Seite —:

[1]) Ueber die hier vom Chronisten eingeschobenen Worte s. S. 14.

[2]) די הוא LXX *ὅς ἐστιν* ist offenbar verstümmelt. Vermuthlich ist הוא zu lesen und zu ergänzen: „Das ist der ⟨der zwölfte Monat⟩".

[3]) „Und es weissagten Chaggai der Prophet und Zacharja der Sohn ʿIddo's der Prophet über die Juden in Judäa und in Jerusalem im Namen des Gottes Israels [über sie]. Da erhoben sich Zerubbabel der Sohn Šealtiʾels und Josua der Sohn Joṣadaq's und begannen den Tempel in Jerusalem zu bauen, und mit ihnen unterstützten sie die Propheten Gottes."

4. [11] „Dies ist die Copie des Schreibens, das sie ihm sandten:

„An den König Artaxerxes Deine Knechte die Leute von ‘Abarnaharâ etc.

[12] Bekannt sei dem König, dass die Juden, welche von Dir zu uns heraufgezogen sind, nach Jerusalem gekommen sind.[1]) Sie sind dabei die aufrührerische und böse Stadt zu bauen, die Mauern zu vollenden[2]) und die Fundamente (?) auszubessern. [13] Nun sei dem König bekannt, dass wenn jene Stadt aufgebaut und ihre Mauern vollendet werden, sie Tribut, Naturalleistungen und Zölle nicht (mehr) geben und so dem Einkommen der Könige[3]) Schaden bringen werden. [14] Da wir nun das Salz des Palastes essen und es uns nicht geziemt, die Blösse des Königs zu sehen, darum senden wir und lassen (es) den König wissen, [15] damit man suche im Protokollbuch Deiner Väter; dann wirst Du im Protokollbuch finden und erfahren, dass jene Stadt eine rebellische Stadt ist, die Könige und Provinzen geschädigt hat und in der man Aufruhr treibt seit Ewigkeit. Deshalb ist jene Stadt zerstört worden. [16] Wir lassen den König wissen, dass wenn jene Stadt aufgebaut und ihre Mauern vollendet werden, Du in Folge davon an ‘Abarnaharâ keinen Antheil mehr haben wirst.“

Die Antwort des Königs schliesst sich unmittelbar an.

---

[1]) Wellhausen, Nachr. Gött. Ges. 1895, S. 179, 2 übersetzt „die Juden, welche von dir zu uns heraufgezogen und nach Jerusalem gekommen sind, sind dabei zu bauen“, vielleicht mit Recht. Dass er aber די סלקו (= העולים) „die heraufzogen“ für einen Judäismus statt די נחתו „die herabzogen“ erklärt, was die persischen Beamten hätten sagen müssen, ist nicht richtig. Von Babylonien nach Palästina zieht man hinauf, nicht hinab, Samaria wie Jerusalem liegen oben.

[2]) Dass in ושוריא שכללו, wie das Qrê behauptet, das א fälschlich vom Ende des ersten an den Anfang des zweiten Wortes gerathen ist, ist in der That wahrscheinlich. So übersetzt auch LXX *καὶ τὰ τείχη αὐτῆς κατηρτισμένοι εἰσίν.* [*Εσδρ. α* 2, 17 übersetzt ganz frei und schiebt zugleich eine Erwähnung des Tempels ein: *τάς τε ἀγορὰς αὐτῆς καὶ τὰ τείχη θεραπεύουσιν καὶ ναὸν ὑποβάλλονται.*] Damit ist aber der Text noch nicht geheilt; der Zusammenhang fordert statt des perfectums nothwendig das imperf. oder particip.

[3] Ueber אפתם מלכים s. o. S. 24, 3. Auch die 3. fem. sing. des Hafel תהנזק ist verdächtig; man erwartet entweder ein Passiv oder die 3. plur.

„[17]Einen Erlass (פתגמא) sandte der König an Rechûm den Befehlshaber und Šamšaj den Schreiber und ihre übrigen Genossen, die zu Samaria und im übrigen ʻAbarnaharâ wohnen:

„Heil (Gruss שלם)! etc.

„[18]Das Schreiben, das ihr uns gesandt habt, ist mir deutlich vorgelesen worden. [19]Da habe ich Befehl gegeben und man hat gesucht und gefunden, dass jene Stadt von Ewigkeit her sich gegen Könige aufgelehnt hat und dass Aufruhr und Rebellion in ihr getrieben wurde, [20]und dass mächtige Könige über Jerusalem geboten und über ganz ʻAbarnaharâ herrschten, denen Tribut, Frohnden und Zölle entrichtet wurden. [21]So gebt Befehl, jene Männer zum Einstellen (der Arbeit) zu zwingen, dass jene Stadt nicht aufgebaut werde, bis von mir Befehl erlassen wird. [22]Und hütet Euch dabei ein Versehen zu begehn, damit nicht grosser Schaden entstehe zum Nachtheil der Könige!"

Daran schliesst die kurze Erzählung v. 23:

„Darauf, als die Copie des Rescripts des Königs Artaxerxes an Rechûm, den Schreiber Šamšaj und ihren Genossen vorgelesen war, gingen sie in Eile nach Jerusalem zu den Juden und zwangen sie mit Arm und Kraft (d. h. mit Gewalt) zum Einstellen (des Baus)."

Es ist allgemein anerkannt, dass der Inhalt dieser Urkunden uns die Möglichkeit gibt die Lücke auszufüllen, welche in dem Werke des Chronisten zwischen Ezra 10 und Neh. 1 klafft, und die Situation zu verstehn, welche Nehemias Angaben cap. 1 voraussetzen. Nur Kosters S. 69 ff. bestreitet, dass vor Nehemia ein Versuch gemacht sei die Mauern aufzubauen, und versucht wieder einmal, die Kunde, welche Chanani seinem Bruder bringt: „Die Mauer von Jerusalem ist niedergerissen und ihre Thore sind verbrannt," eine Kunde, über die Nehemia in tagelanges Weinen und Wehklagen ausbricht und sich so abhärmt, dass der König es bemerkt — diese Kunde auf die Zerstörung der Stadt durch Nebukadnezar vor 141 Jahren zu beziehen. Darin wird ihm wohl niemand zustimmen.[1]) Trotzdem meint auch Wellhausen, unsere Ur-

[1]) „Dass Kosters das nicht anerkennen will, hilft ihm nichts", sagt Wellhausen l. c. 170, 2. Aber was bleibt dann noch von Kosters' Argumenten gegen die Aechtheit der Urkunde cap. 4 übrig?

kunden seien „gefälscht und werthlos.“ Er bringt dafür neue Argumente bei: „Es ist in der Zeit vor 445 undenkbar, dass palästinensische Beamte sich überhaupt an Artaxerxes sollten gewendet haben. Denn damals hatte Megabyzos die Gewalt in Syrien. Diesen also mögen die Judenfeinde damals angegangen haben. Dass statt des unabhängigen Vasallen der König gesetzt wurde, erklärt sich leicht [?] bei einem Schriftsteller, der nicht eignes Erlebtes zuerst zu Buch brachte.“ Ueber Megabyzos wissen wir, dass er sich bald nach Niederwerfung des ägyptischen Aufstandes (454) in seiner Provinz Syrien empörte und in mehreren Schlachten behauptete, bis er sich schliesslich mit dem König aussöhnte (Ktes. 29, 37 ff.). Genauer lässt sich die Zeit dieser Vorgänge nicht feststellen. Das Einschreiten des Artaxerxes gegen den Mauerbau muss zwischen die Entsendung Ezras im J. 458 und die Entsendung Nehemias im J. 445 fallen. Gesetzt dass damals gerade Megabyzos' Rebellion auf ihrer Höhe gestanden hätte, so ist doch in keiner Weise zu erweisen, dass seine Herrschaft sich damals über Palästina erstreckt hat: der Sitz seiner Macht ist zuerst Nordsyrien gewesen, der Süden mag dem Könige treu geblieben sein. Doch dieser Ausweg ist nicht nöthig, da wir, wie schon erwähnt, nach keiner Richtung näher über den Aufstand orientirt sind; so werden wir vielmehr folgern, dass die Vorgänge von Ezra 4 in eine Zeit fallen, wo Syrien ruhig war, sei es vor, sei es nach dem Aufstand.[1]) Dass der Unterstatthalter von Samaria direct mit dem Hof verkehrt, nicht durch Vermittelung seines Vorgesetzten, des Satrapen von ‘Abarnaharâ, hat nichts auffälliges; einen regelrechten Instanzenzug gab es im persischen Reich nicht.

Aber, sagt Wellhausen, „es ist nach Neh. 2 undenkbar, dass Artaxerxes selber die Zerstörung der Mauer befohlen habe.“ Dem gegenüber wird es wohl dabei bleiben, dass es sich nicht darum handelt, was der König gethan haben könnte, sondern was er gethan hat. Artaxerxes I., über den wir aus anderen Quellen fast garnichts wissen, tritt uns in Nehemias Schilderung anschaulich genug entgegen. Er war ein gut-

[1]) Die von Nöldeke, Aufs. zur pers. Geschichte 56, vermuthete Zurückführung der Verwüstung Jerusalems Neh. 1 auf die Kriegsläufte beim Aufstand des Megabyzos ist höchst unwahrscheinlich und wird eigentlich durch Ezra 4 ausgeschlossen.

müthiger, aber in Folge dessen auch ein schwacher Herr. Die am Hofe einflussreichen Juden haben, gestützt auf die allgemeine Richtung der persischen Religionspolitik, den grossen Erfolg der Entsendung Ezras mit weitgehender Vollmacht errungen. Direct können die Samaritaner und ihr Statthalter, der ganz auf ihrer Seite steht, dagegen nicht vorgehen, so widerwärtig ihnen die Constituirung der jüdischen Sondergemeinde ist. Aber es zeigt sich, dass diese ohne die äussere Abgrenzung Jerusalems, ohne den Mauerbau, undurchführbar ist. Derselbe ist vom König nicht angeordnet, aber trotzdem gehn Ezra und seine Genossen daran. Hier können also Rechûm und die Samaritaner einsetzen: natürlich packen sie den König bei seiner schwächsten Seite, bei den Finanzen, der Bedrohung seiner Einkünfte. Dass er da stutzig wird, ob die Maassregeln, die er gebilligt hat, richtig waren, dass er die Inhibirung des Baus „bis auf Weiteres" (v. 21) verfügt[1]), ist doch eben so wenig auffallend oder gar „undenkbar", wie dass er nachher einem Mundschenken zu Liebe, den er gern hat, die Ausführung des Mauerbaus gestattet.[2])

Nicht mehr beweisen die sonstigen Einwände. Nach Kuenen (hist.-krit. Einleitung I. 2, 178) und Stade (Geschichte II, 159) verrathen die Schreiben jüdische Tendenzen: „sie sind darauf angelegt, die frühere Macht der jüdischen Nation und die Gefahr, welche dem König noch jetzt von ihrer Seite droht, so gross als möglich darzustellen, also im Grunde die Juden zu verherrlichen, indem man sie anklagt (v. 15. 19. 20)" sagt Kuenen; „als wörtlich authentisch können sie deshalb nicht gelten." Die Thatsache ist evident; aber die Folgerung ist mehr als wunderlich. Soll denn Rechûm dem König schreiben: „Jerusalem ist immer nur ein unbedeutender Ort gewesen und auch jetzt nicht weiter gefährlich; aber trotzdem lass den

[1]) Kosters S. 69 meint, das habe nur jemand schreiben können, der wusste, dass Artaxerxes nachher die Erlaubniss zum Mauerbau gegeben hat. Gewiss giebt es in jeder Urkunde Aeusserungen, die ein Kritiker nach seiner Auffassung der Situation für unwahrscheinlich erklären kann; aber damit wird keine Fälschung erwiesen.

[2]) Kosters S. 71 nimmt daran Anstoss, dass Nehemia bei dieser Gelegenheit mit keinem Wort auf Artaxerxes' früheres Verbot anspielt. Eine solche Dummheit sollte er doch dem gewandten Manne nicht zutrauen.

Mauerbau nicht zu"? Die Samaritaner müssen doch die Macht der Stadt und die Gefahr, die von ihr droht, so gross wie irgend möglich darstellen, wenn sie Erfolg haben wollen.

Aber konnte Rechûm den König auf „das Buch der Denkwürdigkeiten seiner Ahnen" verweisen? Die Uebersetzung „Denkwürdigkeiten" ist nicht richtig; ספר דכרניא LXX *βιβλίον ὑπομνηματισμῶν* ist die Sammlung der einzelnen *ὑπομνηματισμοί*, der Protokolle oder Memoranden, die dann allerdings zu einer Art urkundlicher Geschichte wird. Dass unter den „Vätern des Königs" hier seine babylonischen und assyrischen Vorgänger in der Herrschaft über Syrien gemeint sind, ist klar. Dass den Perserkönigen die babylonischen Archive zugänglich waren, ist selbstverständlich. Sie sind ja wie Berossos und zahlreiche Urkunden lehren, auch in der hellenistischen Zeit noch von den Gelehrten eifrig benutzt worden; dass man sich darüber wundert, dass die Perserkönige sie benutzt haben sollen, ist nur bei die ganz unklaren Vorstellungen begreiflich, mit denen man sich allgemein über das Perserreich begnügt.

Aber was nach Artaxerxes Bericht darin von der Herrschaft mächtiger Könige von Jerusalem über ganz 'Abarnaharâ gefunden wird, ist ja historisch nicht richtig. Ich denke, wenn man darin fand, dass Nebukadnezar die Stadt Jerusalem in Syrien wiederholt bekriegt und schliesslich zerstört hat, so reichte das für Artaxerxes und seine Gelehrten vollständig aus: die Ereignisse der Vergangenheit erscheinen immer in glänzenderem Lichte als es wirklich der Fall war. Das Artaxerxes' Angaben weit über die auch schon übertriebenen Behauptungen Rechûms — der aber doch noch etwas genauer in der Geschichte Bescheid wusste — hinausgehen, ist meiner Meinung nach grade ein schlagender Beleg für die Aechtheit der Dokumente.[1]) Auf das Siegesdenkmal des Titus hat der Senat setzen lassen, dass er urbem Hierosolymam omnibus ante se ducibus regibus gentibus aut frustra petitam aut omnino intemptatam delevit. Das ist auch historisch unwahr, sogar in erstaunlichem Maasse; dennoch hat noch niemand deshalb die Inschrift für eine Fälschung erklärt.

---

[1]) Dieselben Anschauungen sind dann in der Perserzeit auch den Juden geläufig geworden und auf David und Salomo übertragen (Reg. I, 5, s. o. S. 20, 2), vielleicht eben auf Grund unserer Stelle.

Rescript des Artaxerxes an Ezra (Ezra 7).

Der Erlass des Artaxerxes an Ezra gilt gegenwärtig allgemein für eine „grobe Fälschung.“ Auch Kuenen (Einl. I 2, 165) meint „es liegen sehr schwerwiegende Gründe vor, die Authentie des Dokuments zu leugnen.“ Kosters S. 114 hält es für so zweifellos, dass „das Schreiben so jüdisch gefärbt ist, dass Ezra es nicht mitgetheilt haben kann,“ dass er eine weitere Untersuchung darüber für unnöthig gehalten hat; Wellhausen, israel. und jüd. Gesch. 126, schiebt es gänzlich bei Seite. Nur Stade Gesch. II 153 zeigt auch hier wieder ein besonnenes Urtheil. Zwar die Frage der Authentie lässt er dahingestellt; aber „sein Inhalt trägt aus inneren Gründen den Stempel der Wahrheit in einer Weise an sich, wie ihm derselbe durch eine äussere Bezeugung garnicht aufgeprägt werden könnte.“ Auch dass aus 7, 27 hervorgeht, dass Ezra „ein solches Dekret oder doch Artaxerxes' Befehle in seinem Berichte mitgetheilt hat,“ erkennt er an.

Doch betrachten wir zunächst die Urkunde selbst. Vorausgeschickt ist wie in den Dokumenten cap. 4—6 die hebräisch geschriebene Bemerkung 7, 11 „dies ist die Copie des Rescripts, welches der König Artaxerxes dem Priester 'Ezra dem Schriftgelehrten gegeben hat, dem Schreiber der Worte der Gesetze und Gebote Jahve's an Israel.“ Diese Charakterisirung Ezra's ist aus den Anfangsworten der Urkunde selbst entnommen, v. 12 „König Artaxerxes an den Priester Ezra, den Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes“; ebenso v. 21. Man übersetzt zwar gewöhnlich „der Schriftgelehrte des Gesetzes,“ was heissen soll „der gesetzeskundige Schriftgelehrte“ („der des Wortlauts der Gebote kundig war“ und „der Kenner des Gesetzes“ Ryssel bei Kautzsch, Altes Test.); aber das geschieht nur, weil man es für undenkbar hält, dass Ezra im Bibeltext selbst als derjenige bezeichnet wird, der das Gesetz geschrieben d. h. verfasst hat; genau wie von LXX (*αὐλάρχαι*) und zahlreichen modernen Exegeten für כהן in Sam. II 8, 18 eine andere Bedeutung erfunden worden ist, weil man es für undenkbar hielt, dass Davids Söhne in Missachtung der Grundgesetze des Pentateuchs Priester gewesen seien. Auch an unserer Stelle können sich die modernen Ausleger auf alte Vorgänger berufen;

Εσδρ. α 8, 13 giebt unsere Stelle durch *Ἔσραν τὸν ἱερέα καὶ ἀναγνώστην τοῦ νόμου κυρίου* wieder (*Εσδρ. β* hat *Ἔσρᾳ γραμματεῖ νόμου τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ*, was noch zweideutig ist). Aber das Particip mit dem abhängigen Nomen סָפַר דָתָא hebr. סֹפֵר דברי ה׳ kann nichts anderes heissen als „der das Gesetz geschrieben hat.“ Bereits der Chronist hat dann סֹפֵר in der zu seiner Zeit geläufigen Bedeutung (Neh. 13, 13. Chron. I 2, 55) „Schriftgelehrter“ verstanden; er umschreibt die angeführten Worte 7, 6 „Ezra war ein Schriftgelehrter, bewandert in der Tora Mose's, die Jahve der Gott Israels gegeben hat“ und giebt ihm ständig den Titel „der Schriftgelehrte“ הסופר (Neh. 8, 1. 4. 9. 13. 12, 26. 36), auch in unserm Vers 7, 11, wo er dahinter die freie Uebersetzung der aramäischen Angabe beibehält, ohne zu empfinden, dass er dadurch seine Deutung selbst über den Haufen wirft.

Der Text des Schreibens lautet:

„7 12 Artaxerxes König der Könige[1]) an den Priester Ezra, den Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes etc.[2])

13 Von mir ist Befehl erlassen, dass jeder von dem Volke Israel und seinen Priestern und den Leviten, der bereit ist nach Jerusalem zu gehn, mit Dir gehn soll, 14 da vom König und seinen sieben Ministern[3]) eine Mission entsandt wird[4]), um über Juda und Jerusalem eine Untersuchung anzustellen nach dem Gesetz Deines Gottes, das in Deiner Hand ist, 15 und das Silber und Gold hinzubringen, das der König und seine Räthe dem Gotte Israels, dessen Wohnsitz in Jerusalem ist, als Geschenk geweiht haben, 16 sowie alles Silber und Gold, das Du in der ganzen Provinz Babel erhalten wirst, nebst den freiwilligen Gaben des Volks ‹Israel› und der Priester, welche sie dem Tempel ihres Gottes in Jerusalem weihen. 17 Demgemäss sollst Du für dieses Geld gewissenhaft (אספרנא) Stiere, Widder, Lämmer und die zugehörigen Mahl- und Trankopfer kaufen und sie auf dem Altar Eures Gottes in Jerusalem opfern. 18 Und was Dir und Deinen Brüdern mit dem Rest des Silbers

[1]) Das ist der ständige Titel der achämenidischen Könige.

[2]) Ueber גמיר וכענת s. S. 9, 1.

[3]) Vgl. G. d. A. III.

[4]) So müssen wir das absolute passivum שליח übersetzen, wenn der Text correct ist. Es ist aber wohl „Du“ ausgefallen.

und Goldes zu thun gut scheint, wie es Eurem Gott gefällt
sollt Ihr thun. 19 Die Geräthe aber, die Dir für den Dienst
im Tempel Deines Gottes gegeben werden, liefere vor dem Gott
in Jerusalem vollständig ab. 20 Was Du sonst noch an Bedürf-
nissen für den Tempel Deines Gottes zu bestreiten haben wirst,
sollst Du aus dem königlichen Schatzhause bestreiten.

21 Und von mir — ich bin Artaxerxes der König[1]) — ist
Befehl erlassen an alle Schatzmeister in 'Abarnaharâ: Alles
was der Priester Ezra, der Schreiber des Gesetzes des Himmels-
gottes, von Euch fordern wird, soll genau ausgeführt werden,
22 bis zu 100 Talenten Silber und 100 Kor Waizen und 100 Bat
Wein und 100 Bat Oel, dazu Salz ohne es aufzuschreiben.[2])
23 Alles was der Himmelsgott verlangt, soll für den Tempel des
Himmelsgottes genau ausgeführt werden, damit kein (göttlicher)
Zorn auf die Regierung des Königs und seiner Söhne falle.
24 Auch sei Euch kund, dass alle Priester, Leviten, Sänger,
Thorhüter, Tempelsklaven und Diener dieses Tempels — Ab-
gaben, Naturalleistungen und Zölle sollen diesen ihnen nicht
auferlegt werden.

25 Und Du Ezra, gemäss der Weisheit Deines Gottes, die
in Deiner Hand ist, setze Richter[3]) ein, welche Recht sprechen
für das ganze Volk ‹Israel› in 'Abarnaharâ, allen die die Ge-
setze Deines Gottes kennen; und wer sie nicht kennt, den sollt
ihr sie kennen lehren. 26 Ueber Jeden aber, der das Gesetz Deines
Gottes und das Gesetz des Königs nicht befolgt, werde genau
Gericht gehalten — sei es zum Tod sei es zur Verbannung (?)
sei es zur Geldbusse und Fesselung."

Die äussere Beglaubigung der Urkunde ist so gut wie möglich. Dass Ezra die tief einschneidenden und rücksichtslos durchgreifenden Massregeln, die er ausgeführt hat, in einer

---

[1]) Diese Wendung erklärt sich daraus, dass hier das Decret eingelegt ist, welches der König an die Finanzbeamten von Syrien erlassen hat und welches in selbständiger Gestalt natürlich lautete: „Artaxerxes König der Könige an die Schatzmeister von 'Abarnaharâ etc. Von mir ist Befehl erlassen, dass" u. s. w.

[2]) d. h. in jeder beliebigen Menge.

[3]) שפטין ודינין ist eine Tautologie, die wir nicht wiedergeben können; sie erklärt sich dadurch, dass der Sprache zwei Synonyme zu Gebote standen. Beide Wörter bedeuten offenbar genau dasselbe.

Provinz des persischen Reichs nur unternehmen konnte kraft eines königlichen Fermans, ist klar, und dass er diesen in seiner Denkschrift mitgetheilt hat und zwar an der Stelle, wo wir jetzt unsere Urkunde lesen, geht aus seinen eigenen Worten hervor. Denn unmittelbar an ihren Wortlaut schliesst sich der Ausruf 7, 27: „Gepriesen sei Jahve, der Gott unserer Väter, der derartiges dem König in den Sinn gab, den Tempel Jahves in Jerusalem zu verherrlichen, und der mich Gnade finden liess vor dem König und seinen Ministern und all den grossen Beamten des Königs!“ Diesen aus tiefstem Herzen kommenden Ausruf wird niemand für eine Fälschung halten. Er führt uns den Mann lebendig vor Augen, wie er nach all den Mühen, die es gekostet haben muss, für seine Pläne einflussreiche Männer zu gewinnen, schliesslich erreicht hat, dass seine Sache in dem grossen aus den Reichsministern und den höchsten Staats- und Hofbeamten gebildeten Rath zur Verhandlung kommt. Trotz alles Vertrauens auf Jahve kann er nur zagenden Herzens in denselben gegangen sein; und nun zeigt sich, dass all seine bangen Sorgen ohne Grund waren, dass seine Anträge angenommen werden und der König dem Tempel von Jerusalem reichste Huld zuwendet. Wenn selbst dem in seinen religiösen Ansprüchen wahrlich nicht bescheidenen jüdischen Priester die Bewilligung des Königs gewaltig und fast über Erwarten gross erscheint, so fällt der Einwurf, dass die Ezra in dem Dokument verliehene Macht alles Maass überschreite, platt zu Boden; man dürfte eher einwenden, das Bewilligte sei zu wenig, als es sei zu viel.

Aber, wendet man ein, das Rescript trägt eine so specifisch jüdische Färbung, dass es unmöglich von einem persischen König herrühren kann. Was mit dieser Behauptung freilich der Gebrauch des Ausdrucks „Himmelsgott“ für Jahve zu thun haben soll, ist mir unverständlich. Die Juden gebrauchen diesen Ausdruck in der persischen Zeit ständig, wie Nehemias Schrift lehrt, offenbar grade mit Rücksicht auf ihre persischen Herren, denen sie den Gott von Jerusalem dadurch sympathisch machen wollten und gemacht haben; dass infolge dessen auch die Perser ihn gebrauchen, nicht nur in diesem sondern auch in den früher besprochenen Dokumenten, ist doch selbstverständlich. Aber allerdings herrscht in Artaxerxes Rescript ein ganz anderer

Ton, als in jenen Urkunden. „Der König spricht darin nicht wie ein Anhänger des Zarathustra, sondern wie ein gläubiger Israelit," meint KUENEN. Wäre das der Fall, so hätte das in früheren Zeiten vielleicht Anstoss erregen dürfen, aber jetzt nicht mehr. Seit wir wissen, wie Kambyses und Darius in den ägyptischen Inschriften als treue Diener der einheimischen Götter auftreten, wie Kyros in seiner Proclamation an die Babylonier sich als den eifrigsten Verehrer und den erklärten Liebling des Marduk einführt, dürfte niemand daran Anstoss nehmen, wenn sich ein Perserkönig den Juden gegenüber in gleicher Weise äusserte. Aber das thut Artaxerxes keineswegs. Für ihn ist der Himmelsgott von Jerusalem nur ein mächtiger Gott, dessen Zorn man zu meiden hat, dessen Cult er daher nach dem Beispiel seiner Vorgänger mit reichen Gaben und Privilegien ausstattet; aber auch für ihn ist er „Euer Gott in Jerusalem" (v. 17), nicht sein eigener Gott. Aber ein Unterschied ist allerdings vorhanden. Für Darius — und das gleiche dürfen wir von Kyros annehmen — ist die Connivenz gegen die fremden Götter nur ein Ausfluss seiner Politik. Es empfiehlt sich, sie zu respectiren, ihnen die schuldige Ehrfurcht zu zeigen, ihre Verehrer zu begünstigen. Aber ihm persönlich sind sie völlig gleichgültig; er ist, wie seine persischen Inschriften lehren, ein überzeugter Mazdajasnier, der aus dem Glauben an die reine Lehre Zarathustras die sittliche Kraft für seine Thaten schöpfte. Was er anordnet, dass den Priestern von Jerusalem die Mittel zu Opfern gewährt werden sollen „damit sie für das Leben des Königs und seiner Söhne beten," ist nichts anderes als was bis auf den heutigen Tag jede Regierung von den fremden Confessionen und Religionen in ihrem Reich fordert, auch wenn sie sie nur unter Bedrückungen und Beschränkungen duldet, wie viel mehr im Achaemenidenreich, wo jeder Religion die freieste Ausübung ihres Cultus gewährt war. Aber die Nachkommen sind beschränkter geworden; für sie sind die fremden Götter wirkliche Mächte, mit denen es rathsam ist auf gutem Fusse zu stehen. So ist für Artaxerxes I. zu dem politischen Motiv offenbar noch ein individuelles, wirklich religiöses hinzugekommen, als er Ezras Mission bestätigte; er hat Respect vor der Macht des Gottes von Jerusalem, von der ihm die Juden an seinem Hof genug erzählt haben werden —

Erza 8, 22 berichtet ausdrücklich: „wir hatten dem König gesagt: die Hand unseres Gottes beschirmt alle, die ihn suchen, aber seine Macht und sein Zorn trifft alle, die von ihm abfallen“ — und es ist ihm Ernst, wenn er die genaue Ausführung seiner Anordnungen befiehlt „damit ihn und seine Söhne nicht der Zorn des Gottes treffe.“ Durch die Vorstellungen Rechûms ist er dann stutzig geworden, mit der Entsendung Nehemias kehrt er in die alten Bahnen zurück.

Aber damit sind die specifisch jüdischen Wendungen des Rescripts noch nicht erklärt, der Gebrauch des Namens Israel v. 13. 15, die Wendung „der Gott Israels, der seinen Wohnsitz zu Jerusalem hat“ v. 15, die Kenntniss der Leviten und der übrigen Cultusbedienten v. 13. 24, die Scheidung zwischen Priestern, Leviten und dem Volk Israel d. h. den Laien v. 13, die genau ebenso in der von Ezra aufgezeichneten Liste der mit fremden Weibern vermälten 10, 18 ff. wiederkehrt, die Kenntniss des Opferrituals v. 17. Das kann allerdings kein Perser aus eigener Kenntniss geschrieben haben. Aber es liegt doch auf der Hand, dass Artaxerxes' Rescript nichts anderes ist als die Redaction einer Vorlage, die Ezra und seine jüdischen Genossen, welche am Hofe Einfluss hatten, den Ministern vorgelegt haben. Der König hat, daran ist kein Zweifel, befohlen, dass das Gesetz, welches sich im Besitz Ezras befindet (vgl. Neh. 8, 1), bei den Juden eingeführt und zum Grundgesetz der jüdischen Gemeinde gemacht werden soll. Das kann die persische Regierung nicht aus eigener Initiative gethan haben, denn sie konnte davon nichts wissen; sondern sie hat die Anträge genehmigt, welche die babylonischen Juden bei ihr gestellt haben. So erklärt sich auch der Umstand sehr einfach, dass diesem Schriftstück die persische Färbung der anderen Urkunden (S. 30) fehlt: es ist von Ezra und seinen Genossen aramäisch, nicht persisch concipirt worden. Dass man sich im übrigen, wenn man dem Gott von Jerusalem Opfer darbringen will, nach dem Ritual seines Dienstes erkundigt, gibt doch ebensowenig Anlass zu berechtigter Verwunderung.

Die Anordnungen, welche in dem Rescript getroffen werden, sind folgende:

1) Ezra wird vom König und seinen Ministern mit einer Mission „nach Juda und Jerusalem“ beauftragt. Er soll die

Verhältnisse der dortigen Gemeinde untersuchen und neu ordnen auf Grund des von ihm geschriebenen göttlichen Gesetzbuchs (v. 14).

2) Dies Gesetzbuch erhält bindende Kraft für die Juden in ʿAbarnaharâ. Ezra soll Richter einsetzen, welche nach demselben Recht sprechen, er soll die, welche es nicht kennen, darin unterweisen; wer es nicht anerkennt, soll je nach der Schwere seines Vergehens zu den gesetzlichen Leibes- und Vermögenstrafen verurtheilt werden (v. 25. 26).

Diese Bestimmung, die vielfach Anstoss erregt hat, ist die unentbehrlichste in dem ganzen Erlass. Das Gesetzbuch Ezras ist durch diesen als bindendes Grundgesetz der jüdischen Gemeinde eingeführt worden (Neh. 8 – 10); die, welche sich seinen Anordnungen nicht fügen, werden aus der Gemeinde ausgestossen, ihre Habe wird gebannt (Ezra 10, 8). Das Gesetz enthält, wie der Qorân, nicht nur religiöse, sondern auch rechtliche Vorschriften, vor allem zahlreiche Strafbestimmungen gegen die, welche es übertreten, ferner Bestimmungen über die Stellung und das Verhalten der nicht zur Gemeinde gehörigen Bewohner des Landes — Bestimmungen, die, wie nicht vergessen werden darf, selbst die römische Regierung theilweise anerkannt hat. Das Gesetz ist nicht eine private Abmachung zwischen den Mitgliedern eines religiösen Conventikels, sondern das rechtlich bindende Grundgesetz einer vom Staate anerkannten Gemeinde. Die Einführung eines derartigen Gesetzbuchs für einen bestimmten Kreis von Unterthanen ist nur möglich, wenn es vom Reich sanktionirt, wenn es königliches Gesetz geworden ist. Das wird v. 26 ausdrücklich ausgesprochen. Die Wendung „jedem, der das Gesetz deines Gottes und das Gesetz des Königs nicht befolgt, soll der Process gemacht werden“, ist so wenig anstössig, dass sie im Gegentheil ganz unentbehrlich ist.[1])

Bindende Gültigkeit hat das Gesetz für „das ganze Volk in ʿAbarnaharâ לכל עמא די בעבר נהרא“ v. 25. Dass unter „Volk“ hier nur das israelitische Volk, d. i. die jüdische Gemeinde,

---

[1]) Analog ist es, wenn Antiochos III., nachdem er Judaea den Lagiden abgenommen hat, in seinem Rescript Jos. XII, 142 bestimmt: *πολιτευέσθων δὲ πάντες οἱ ἐκ τοῦ ἔθνους κατὰ τοὺς πατρίους νόμους.*

verstanden werden kann, wie in v. 16 „die freiwilligen Gaben des Volks und der Priester“ (hier lässt schon der Gegensatz zu den Priestern, der auch v. 13 in gleichem Zusammenhange wiederkehrt, keinen Zweifel), ist klar; entweder ist in beiden Fällen Israel ausgefallen, oder die königliche Kanzlei hat bei der Redaction des Dokuments den Wortlaut der von Ezra eingereichten Vorlage einfach beibehalten, da jedes Missverständniss vollkommen ausgeschlossen war. „Das ganze Volk in 'Abarnaharâ“ ist die Gemeinde von Jerusalem und Judaea in Syrien oder wie wir sagen würden Palästina, die dann von Ezra und Nehemia constituirt wird. Eine jüdische Diaspora gab es damals noch nicht, sondern nur zwei compakte jüdische Niederlassungen, die eine in Judaea, die andere in Babylonien. Nur für die erstere wird das Gesetz eingeführt, und deshalb ist der Zusatz „das Volk in 'Abarnaharâ“ unentbehrlich. Die babylonischen Juden mögen das Gesetz freiwillig auf sich nehmen, daran wird niemand sie hindern; aber rechtlichen Zwang hat es für sie nicht.

3) Jedem Israeliten innerhalb des persischen Reichs wird freigegeben, sich Ezra bei seinem Zug nach Jerusalem anzuschliessen. Auch erhält Ezra die Erlaubniss, innerhalb der Provinz Babylonien eine Collecte für den Tempel zu veranstalten. Dazu kommen die freiwilligen Gaben, welche „Volk und Priester“, d. h. die Juden Judäas, liefern werden (v. 13. 16).

4) Der König und seine Minister geben dem Tempel reiche Geschenke, dazu die Geldmittel für ein grosses Opfer (v. 15. 17 ff.). — Die Aufzählung der Geschenke gibt Ezra 8, 24 ff.

5) Ausserdem ist dem Rescript ein Erlass einverleibt, der an die Finanzbeamten („Schatzmeister“, gazabara, s. o. S. 24) in 'Abarnaharâ ergangen ist (v. 21—24). Das sind die Beamten, welche die Steuern einnehmen und die königlichen Kammern in der Provinz verwalten. Dieser Erlass bestimmt:

1) Innerhalb einer bestimmten Grenze soll Ezra alles, was er an Geld und Lebensmitteln verlangt, ausgezahlt werden. Das ist die Ausführung der Ezra v. 20 gegebenen Erlaubniss, alles, was er sonst noch für den Tempel braucht, aus dem „königlichen Schatzhaus“ zu entnehmen. Das ist ein genauerer Ausdruck für das „Königshaus“ im Rescript des Kyros 6, 4

und entspricht der von Darius 6, 8 für den Tempelbau gegebenen Anweisung auf „die königlichen Einkünfte aus dem Tribut von ‘Abarnaharâ“. Denn natürlich ist der Sinn von 7, 20 nicht, dass Ezra die Mittel aus der Reichshauptkasse in Susa oder Persepolis, sondern dass er sie aus den königlichen Kammern in Syrien erhalten soll. Genau ebenso lässt sich Nehemia 2, 8 eine Anweisung an den Paradiesverwalter von ‘Abarnaharâ für das Holz zum Mauerbau geben.

2) Den Priestern, Leviten und sonstigen Bediensteten des Tempels wird Freiheit von Abgaben und anderen Leistungen gewährt (v. 24). Auch diese Bestimmung, die in der Instruction der Finanzbeamten ihren richtigen Platz hat und Ezra mit dieser zur Kenntnissnahme mitgetheilt wird, hat sehr mit Unrecht Anstoss erregt. Aus der Gadatasinschrift wissen wir, dass dem Apolloheiligthum bei Magnesia einschliesslich der zur Tempeldienerschaft gehörigen Gartenarbeiter schon seit Kyros Freiheit von Abgaben und Frohnden bewilligt war und dass Darius dies Privileg sehr energisch wieder einschärft. Aehnliche Privilegien haben gewiss zahlreiche andere Cultusstätten im Reich gehabt.[1] So ist es eher zu verwundern, dass der Tempel von Jerusalem es nicht schon längst besass, als dass es ihm jetzt von Artaxerxes I. bei seinem energischen Einschreiten zu Gunsten der jüdischen Theokratie verliehen wird.

Von den Ezra bewilligten Lieferungen v. 22 bieten 100 Kor Weizen, d. i. nach Hultsch 36,370 Liter oder rund 660 preuss. Scheffel, und je 100 Bat = 3637 Liter Wein und Oel keinen Anstoss. Bedenken könnte dagegen die Angabe erregen, dass die Schatzmeister angewiesen werden, Forderungen Ezras bis zum Gesammtbetrag von 100 Talenten Silber = 703,000 M.[2] zu zahlen. Man könnte daher in dieser Zahl eine Corruptel annehmen. Aber die Summe erscheint mir unverdächtig angesichts der reichen Geschenke des Königs und seiner Magnaten, die Ezra

---

[1]) Ebenso gewährt Antiochos III. Jos. XII, 142 der *γερουσία* und den *ἱερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ ἱεροῦ καὶ ἱεροψάλται* Abgabenfreiheit.

[2]) Zu den Reductionen auf deutsche Reichswährung vgl. meine G. d. A. III. Zu Grunde gelegt ist der heutige Goldwerth, und das Silber danach im Verhältniss von $13^1/_3 : 1$ berechnet.

mitbringt.[1]) Vor seinem Aufbruch hat er sie abgewogen und zwölf zuverlässigen Priestern und Leviten übergeben. Sie betragen (8, 26 f.)

an Silber: 650 Tal. = 4,569,500 M.
100 Silberschalen = . . . Talente.[2]) Die Zahl ist ausgefallen.

an Gold: 100 Tal. Sind das Goldtalente zu 3000 Dareiken, so ergäbe sich die ungeheure Summe v. 7,030,000 M. Es sind aber wohl die bei Geldrechnungen allein gebräuchlichen Silbertalente zu 300 Dareiken gemeint, also 703,000 M. in Goldstücken.
20 goldene Becher = [2]) 1000 Dareiken [3]) = 23,440 M.

Dazu zwei [4]) Schalen von gutem glänzenden Erz, kostbar wie Gold.

---

[1]) Natürlich kann man auch diese Zahlen für gefälscht erklären. Aber einmal erwarten wir hier in der That ein königliches Geschenk, und bei den ungeheuren Summen, die in den Schatzhäusern des Reichs parat lagen und von denen der König mit reicher Hand zu spenden gewohnt war, sind die angegebenen Summen keineswegs auffallend hoch. Sodann aber hätte ein Fälscher nach Art des Chronisten gewiss ganz andere Zahlen genannt als 650 Tal. Silber, 100 Tal. Gold, 1000 Dareiken; vgl. die Spenden der Obersten des Volks unter David Chron. I, 29, 7: 5000 Tal. Gold, 10000 Dareiken, 10000 Tal. Silber, 18000 Tal. Kupfer, 100000 Tal. Eisen. Das ist der echte Chronist. Von dem Werth der angegebenen Summen hat er gar keine Vorstellung, ihm kommt es nur auf imponirende Zahlen an. Wie ärmlich nehmen sich dagegen die Zahlen Ezra 8 aus! Ihre Bedeutung erfasst nur, wer sich die Werthe zu realisiren vermag, und das thut ein Fälscher nie.

[2]) לְכִּכָּרִים, von den Uebersetzungen (auch *Εσδρ. α*) ausgelassen. Sprachlich könnte ל hier und bei den Goldgefässen distributiv genommen werden, und zur Noth könnte man interpretiren, dass jede Schale ein Talent gewogen hätte, wenn das nicht viel zu viel wäre; denn das persische Silbertalent wiegt 33,6 Kilogramm. Ebenso würde eine goldene Schale von 1000 Dareiken ein Gewicht von 8,34 Kilogr. haben [1 Dareikos = 8,4 gr. = 23½ Mark Gold, ein pers. Goldtalent = 25,92 Kilogr].

[3]) לאדרכנים; vgl. u. Kap. 3 zu Ende. Das Wort wird im griechischen entweder durch *δραχμαί* wiedergegeben, oder einfach transcribirt (wie כפורי זהב durch *κεπφουραὶ χρυσίου* oder *καφουρῆ χρυσοῖ* [*Εσδρ. α* 8, 56 *χρυσώματα*]), oder als לדרך verstanden. Daraus sind die Lesungen Vat. *εἰς τὴν ὁδὸν χαμανεὶμ* (Alex. *δραχμῶν ειν*) *χίλιοι*, Lucian *εἰς τὴν ὁδὸν δραχμὰς χιλίας* entstanden.

[4]) *Εσδρ. β διάφορα, Εσδρ. α* 8, 56 Al. *δώδεκα*, Lucian *δεκαδύο*, Vat. *δέκα*.

Mithin repräsentiren die Geschenke, welche Ezra mitbringt, mindestens einen Werth von über 5 1/4 Millionen Mark. Da ist eine Anweisung von 100 Talenten für seine Bedürfnisse — seine Karawane bestand aus ca. 1760 Männern[1]) — gewiss nicht zu hoch.

Abschluss.

Damit wäre, denke ich, nicht nur die Aechtheit der im Buche Ezra überlieferten aramäischen Dokumente gegen alle Einwände erwiesen, sondern mehrfach auch ein klarerer Einblick in die Bedeutung dieser für die jüdische wie für die persische Geschichte unschätzbaren Urkunden gewonnen. Doch scheint es erforderlich, noch einmal auf eine schon oben berührte Frage von allgemeiner Bedeutung zurückzukommen. Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich annehme, dass den Angriffen gegen die Aechtheit der Urkunden bewusst oder unbewusst eine historisch unrichtige Auffassung der Entwickelung des Judenthums zu Grunde liegt. Man möchte die Entstehung des Judenthums, wenn irgend möglich, als eine lediglich auf innerer Nothwendigkeit beruhende Entwickelung begreifen und die Tragweite der persischen Intervention möglichst gering anschlagen. Und doch zeigen die Quellen unzweideutig, dass die palästinensische Gemeinde aus eigenem Antriebe niemals das unpraktische und allen irdischen Verhältnissen gegenüber völlig rücksichtslose Gesetz auf sich genommen haben würde, wenn sie nicht dazu gezwungen wäre; die babylonischen Juden aber hätten niemals die Macht gehabt, ihr das Gesetz zu octroyiren, wenn nicht die Reichsgewalt hinter ihnen gestanden hätte. Andererseits ist das Verhalten der Perser gegen die Juden nichts Aussergewöhnliches und Wunderbares, sondern die Consequenz der Grundsätze, nach denen sie all die zahlreichen Nationalitäten regiert haben, die sie in ihrem Weltreich zusammenhalten mussten. Wenn Kyros und Darius den Tempel von Jerusalem aufbauen lassen, wenn Artaxerxes I. durch die Entsendung des Ezra und Nehemia das Judenthum begründet,

---

[1]) Dass Ezras Angaben c. 8 statistisch nicht ganz exact sind, lehren die runden Einzelposten.

so ist das nichts anderes, als wenn Darius in der ägyptischen Tradition als der letzte grosse Gesetzgeber der Aegypter erscheint und der Oberpriester von Sais nach 'Elam (d. i. Susa) an seinen Hof geht und sich von ihm die Vollmacht geben lässt, das Hierogrammatencollegium zu reorganisiren und den Cultus neu zu ordnen.[1] Den Griechen gegenüber haben die Perser die gleiche Politik verfolgt. Wie die Ausbildung des vorexilischen Jahvismus, das Auftreten, die Ideen und die Wirkung der Propheten nur verständlich sind auf dem Hintergrund der grossen Weltbegebenheiten, die sich in Vorderasien abspielen, so ist die Entstehung des Judenthums nur zu begreifen als Product des Perserreichs. Auch hier rächt sich die Exclusivität der modernen Forschung, wenn sie das nicht beachtet.

---

[1] Vgl. m. Gesch. Aegyptens S. 391. Uzaḥor war in weltlichen Dingen nicht so bescheiden und so gottvertrauend wie Ezra, der sich für den Zug nach Palästina keine Escorte vom König erbitten will; er hat sich „von den Fremden von Land zu Land nach Aegypten geleiten" lassen. Man sieht, wodurch die Juden dem Perserkönig zu imponiren vermochten; das spricht Ezra 8, 22 denn auch ausdrücklich aus.

Zweites Kapitel.

Ergebnisse und Folgerungen.

Šinbaluṣur (Šešbaṣar) und die Rückkehr unter Kyros.

Durch die Analyse der Urkunden haben wir eine sichere Grundlage für den Aufbau der nachexilischen Geschichte gewonnen. Ihre Consequenzen sind sehr weitreichend: der ganze künstliche Bau, den Kosters an Stelle der Ueberlieferung gesetzt hat, stürzt rettungslos zusammen. Die Rückkehr aus dem Exil unter Kyros steht durch Sisines' Bericht zweifellos fest, und es bedarf gar nicht erst der bestätigenden Argumente, die Wellhausen S. 180 ff. zusammengestellt hat.[1])

Mit der Leitung der Rückkehr und dem Tempelbau hat Kyros den Šešbaṣar beauftragt und ihn zum Statthalter von Judaea eingesetzt. Šešbaṣar erscheint sonst nur noch in dem Berichte des Chronisten Ezra 1, 7 f., der deutlich an unsere Urkunden anknüpft: „[7] König Kyros nahm die Geräthe des Jahvetempels, die Nebukadnezar aus Jerusalem fortgenommen und in die Tempel seiner Götter geschenkt hatte, [8] und es gab sie Kyros König von Persien heraus in die Hand des Schatzmeisters Mithradat; und der zählte sie dem Šešbaṣar, dem Fürsten über Juda, zu.“ Dann folgt, gleichfalls im Stil des Chronisten, eine historisch völlig werthlose Aufzählung dieser

[1]) Unter ihnen vermisse ich den Hinweis auf Deuterojesaja und seine Nachfolger. Diese Literatur ist meines Erachtens nur verständlich, wenn die verkündete Gewährung der Rückkehr durch den Messias Kyros thatsächlich erfolgt ist — ganz abgesehen davon, dass Jes. 56. 57. 63—66 sicher in Palästina geschrieben sind.

Geräthe (v. 9—11); zum Schluss heisst es: „das alles brachte Šešbaṣar hinauf beim Aufbruch der Exulanten von Babel nach Jerusalem". Daran reiht der Chronist die aus Neh. 7 entnommene Liste der Zurückgekehrten (2, 1—3, 1), und verbindet damit eine Beschreibung der Errichtung des Brandopferaltars, des Laubhüttenfestes und des Beginns des Tempelbaus im zweiten Jahr des Kyros durch Zerubbabel und Josua. Daran schliesst cap. 4 der Bericht über das Eingreifen der Samaritaner, der zur Mittheilung der aramäischen Urkunden überführt. Das ganze cap. 3, mit Ausnahme des ersten aus Nehem. 7, 73. 8, 1ᵃ abgeschriebenen aber für eine ganz andere Erzählung verwertheten Satzes (s. u. Kap. 3), ist, wie allgemein anerkannt, eine freie Composition des Chronisten [1]) ohne jeden historischen Werth. Der Beginn des Tempelbaus durch Zerubbabel und Josua ist aus dem zweiten Jahre des Darius, in das er nach Haggai und Zacharja fällt, fälschlich in das zweite Jahr des Kyros verlegt; demnach hat es gar keine Gewähr, wenn denselben Männern die Errichtung des Brandopferaltars am ersten Tag des 7. Monats [2]) des ersten Jahres, „vor der Grundsteinlegung des Tempels" (3, 6), zugeschrieben wird — die Thatsache, dass der Altar gleich nach der Rückkehr errichtet ward, ist darum allerdings doch nicht zu bezweifeln, auch wenn es keine Ueberlieferung darüber gab (S. 45). Deutlich sieht man, dass der Chronist in seiner Quelle über die Vorgänge bei der Rückkehr garnichts vorgefunden hat als die Angabe über Šešbaṣar; und diese ist offenbar aus dem Erlass des Kyros und dem Bericht des Sisines entnommen, wie namentlich die Angabe über die Tempelgeräthe lehrt. Das einzige, was in den Urkunden nicht steht, ist, dass der Schatzbeamte Mithradat, also ein persischer Beamter in Babylonien, dem Šešbaṣar die Geräthe ausgehändigt habe. Woher diese Angabe stammt, lässt sich nicht entscheiden. Aus 4, 7 ist der Name Mithradat schwerlich entlehnt; eher wäre denkbar, dass die Angabe ursprünglich in einem der Dokumente 5, 15 oder 6, 3 ff. stand, diese also vom Chronisten gekürzt sind. Jedenfalls kann aus

[1]) In 3, 3 ist der Text, den schon *Εσδρ. α* 5, 56 ebenso gelesen hat (*Εσδρ. β* lässt die unverständlichen Worte aus), unheilbar corrumpirt.

[2]) Das Datum ist ebenso wie das Laubhüttenfest aus Neh. 8 entnommen, vgl. u.

dem isolirten Namen nicht gefolgert werden, dass es noch irgend welche selbständige Tradition über die Vorgänge bei der Rückkehr neben dem, was die uns erhaltenen Dokumente bieten, gegeben hat. Der Chronist hat die Lücke auszufüllen gesucht, indem er nach seiner Art die Tempelgeräthe aufzählt, ein paar levitische Feste (Laubhütten und Grundsteinlegung) schildert, in cap. 2 ein Dokument aus Nehemia (über dasselbe s. u.) heranzieht, und im übrigen eine richtige Combination über den Altarbau macht — die mag auch schon in seiner Quelle gestanden haben — und fälschlich den Beginn des Tempelbaus ins zweite Jahr des Kyros hinaufrückt.[1])

Diese Thatsache ist von höchster Wichtigkeit: sie lehrt, dass es über das ganze erste Jahrhundert der nachexilischen Geschichte bis auf Ezra und Nehemia herab keinerlei Nachrichten und keinerlei Tradition gab mit Ausnahme dessen, was in den erhaltenen Urkunden Ezra 4—6 und in den gleichzeitigen Propheten stand.[2]) Die Urkunden, weit entfernt Fälschungen zu sein, sind vielmehr die alleinigen Quellen für die Geschichte dieser ganzen Epoche. Gleichzeitige historische Aufzeichnungen gab es nicht; dem Gedächtniss waren die Begebenheiten längst entschwunden. Ueber die Vorgänge bei der Rückkehr, über den Zug in die Heimath, die erste Einrichtung im Lande, die Schwierigkeiten, mit denen man zu kämpfen hatte, gab es keinerlei Kunde mehr, auch über den Tempelbau und die damit verbundenen Vorgänge wusste man nichts, als was in den angeführten Urkunden und Propheten stand. Nur das Datum der Vollendung des Tempels (oben S. 54) war noch bekannt, vielleicht durch ein daran anknüpfendes Fest.

Daraus folgt zugleich, dass die einzige Quelle, die der Chronist benutzt hat — und offenbar zugleich das einzige Ge-

---

[1]) Der einzige Versuch, etwas Anschaulichkeit in den Hergang zu bringen, ist 3, 7 „sie mietheten (für den Tempelbau) Steinmetzen und Zimmerleute für Geld, und gaben den Sidoniern und Tyriern Speise, Trank und Oel, damit sie Cedernbalken vom Libanon ans Meer nach Joppe brächten, entsprechend der Ermächtigung des Kyros, Königs von Persien“. Der Chronist gestaltet also den Bau des zweiten Tempels nach der Analogie des salomonischen.

[2]) Daneben sind vielleicht noch einzelne gleichfalls einen urkundlichen Charakter tragende jüdische Stammbäume zu nennen.

schichtswerk, welches es überhaupt vor ihm über die nachexilische Zeit gegeben hat —, eben dasjenige Werk ist, aus dem er die Urkunden entnommen hat und das uns 5, 3—6, 14a. 15. 4, 6—23 ziemlich intakt vorliegt. Dies Werk ist also die Vorlage des Chronisten gewesen weit über die aramäischen Abschnitte hinaus. Es war seine Quelle auch für die Geschichte der Rückkehr. Es hat diese aber, genau entsprechend der knappen Erzählung in 4, 6 ff., nur in zwei bis drei kurzen Sätzen berichtet — weil eben darüber historisch nicht mehr bekannt war. Dadurch war dem Chronisten die Möglichkeit geboten, die Darstellung seiner Vorlage durch umfangreiche Einlagen und Ausmalungen zu erweitern. Mithin steht der Chronist in Ezra 1—6 zu dieser seiner Vorlage nicht anders wie in der Chronik zum Königsbuch.

Wer war nun Šešbaṣar, der Leiter der Rückkehr, der erste persische Statthalter von Judaea? Bekanntlich hat man ihn, im Gegensatz zu *Ἐσδρ. α*[1]), lange Zeit für identisch mit Zerubbabel gehalten. Neuerdings ist dann diese Meinung ziemlich allgemein aufgegeben worden; nur Wellhausen, israel. und jüd. Gesch. 120, 1, hat sie wieder aufgenommen. Aber die Gleichsetzung von zwei Personen verschiedenen Namens ist immer ein Verzweiflungsausweg, nun gar hier, wo uns beide Namen in demselben Werk überliefert werden und sein Verfasser nichts von ihrer Identität weiss.[2]) Selbst wenn der Beginn des Tempelbaus durch Zerubbabel im zweiten Jahre des Kyros historisch wäre, würde daraus die Identität nicht folgen; um wie viel weniger, wo diese Erzählung historisch falsch ist. Was wir wissen ist, dass Šešbaṣar, Ezra 1, 8 als der jüdische Fürst[3]) bezeichnet, also nach der Meinung des Verfassers wohl ein Davidide, von Kyros im J. 538 mit der Rückführung und dem Tempelbau beauftragt und zum Statthalter eingesetzt wird, und dass im J. 520 der Davidide Zerubbabel persischer

[1]) In die Bearbeitung der Sisinesurkunde hat diese Schrift 6, 17 den Namen Zorobabel neben Sanabassar eingeschoben.

[2]) Womit Wellhausen seine Behauptung: „der Redaktor des hebräischen Buchs Ezras verselbigt die beiden“ beweisen will, ist mir gänzlich unerfindlich.

[3]) הנשיא ליהודה „der Fürst über Juda“ soll wohl heissen „das legitime Oberhaupt der Juden“; vgl. die Rolle des nasî’ bei Ezechiel.

Statthalter und zugleich das legitime Oberhaupt des Volks ist, dass er als solcher nicht etwa im Auftrage des persischen Königs, sondern aus eigenem Antriebe, als Träger der messianischen Ideen, den Tempelbau in Angriff nimmt, dass er, vom Satrapen von Syrien darüber zur Rede gestellt[1]), sich nicht etwa auf einen ihm selbst gegebenen Befehl des Kyros beruft — was er thun müsste, wenn er mit Šešbaṣar identisch wäre — sondern sich mit dem dem Šešbaṣar von Kyros gegebenen Auftrag und der angeblich oder wirklich von diesem 18 Jahre vorher vollzogenen Grundsteinlegung zu rechtfertigen sucht. Mithin sind beide nicht identisch, sondern verschiedene Persönlichkeiten, Zerubbabel unter Darius ist der directe oder mittelbare Nachfolger des Šešbaṣar in der Statthalterschaft.

Der Name ששבצר mas. שֵׁשְׁבַּצַּר Šēšbaṣṣar ist zweifellos corrupt überliefert. Der Vaticanus giebt dafür *Εσδρ. β* 1, 8 die Form *Σαναβασάρ,* auf die alle die sonstigen zahlreichen Verschreibungen zurückgehen, so im Vatic. selbst 5, 11 *Βαγασάρ*; 5, 16 *Σαρβαγάρ*; im Alexandrinus an allen drei Stellen *Σασαβάσσαρος*; bei Lucian *Σαβασάρης*; in andern codd. *Σαβανασάρ* u. a. In *Εσδρ. α* 2, 11. 14. 6, 17. 19 hat der Alexandrinus *Σαναβάσσαρος* bewahrt; der Vaticanus schreibt so nur 6, 19, sonst *Σαμανάσσαρος* und *Σαβανάσσαρος*, die Handschriften des Josephus XI 93 *Σαναβάσαρος*, *Σαβάσηρος* u. a.; daraus ist XI 11 *Ἀβάσσαρος* (*Ἀβέσσαρος*) verstümmelt. Eine vollere Form *Σασαβαλασσάρης* (-*ος*) giebt Lucian in *Εσδρ. α*, die vielleicht (wenn nicht blosse Verschreibung vorliegt) auf ein ursprüngliches *Σαναβαλασσάρης* zurückgeführt werden darf. Jedenfalls geht aus diesen Namensformen mit Sicherheit hervor 1) dass der Name babylonisch ist, 2) dass sein erster Bestandtheil der babylonische Gottesname Sin ist, der in seiner assyrischen Aussprache hebräisch als סַן erscheint (סנחריב, ebenso in dem Namen des samaritanischen Gegners des Nehemia סנבלט assyr. Sin-uballiṭ „Sin belebt“, wo in der traditionellen Aussprache Saneballaṭ *Σαναβαλλατ* gleichfalls das i durch a ersetzt ist), in babylonischen Namen dagegen nach der bekannten Vertauschung des Werthes der Zischlaute

[1]) Denn dass unter den Aeltesten der Juden, die Sisines befragt und deren Namen er aufzeichnet, Zerubbabel obenan stand, wird Niemand bezweifeln.

als שן erscheinen muss. Es läge also nahe einfach שנבצר, d. i. etwa Šin-ubaṣṣir zu corrigiren, wenn nicht der Ausgang gar zu deutlich an den Ausgang so zahlreicher dreigliedriger babylonischer Namen auf uṣur „schütze“ erinnerte (vgl. SCHRADER KAT² 429. 433). Dann stünde צר für אצר. Für das Mittelglied steht das ב sicher. Wenn wir der von Lucian in *Εσδρ. α* gegebenen Form trauen dürfen, ergiebt sich als Mittelglied בל, für den ganzen Namen mithin Šin-bal-uṣur „Sin schütze den Sohn“, also ein sehr gewöhnlicher babylonischer Eigenname, das Correlat zu Nabu-bal-uṣur u. s. w.[1])

Der babylonische Name beweist, dass Šešbaṣar kein Perser war; dagegen steht nichts im Wege, dass ein babylonischer Jude einen babylonischen Namen trägt. Die jüdische Legende im Danielbuch betrachtet das als ganz gewöhnlich. An der Benennung nach einem fremden Gott hat man dabei so wenig Anstoss genommen, wie die Christen an den Namen Demetrios und Isidoros. Nun erscheint, worauf KOSTERS S. 34 mit Recht hinweist, in dem Stammbaum der Davididen Chron. I 3, 18 als Sohn des deportirten Jojachin (Jechonja) neben Šealti'el, dem Vater[2]) Zerubbabels, unter mehreren anderen Brüdern ein שנאצר mas. Šen'aṣṣar LXX *Σανισαρ* (Lucian *Σανασαρ*). Hier haben wir den postulirten ersten und dritten Bestandtheil des Namens Šešbaṣar erhalten, während das Mittelglied ausgefallen ist; eine derartige Verkürzung des langen Namens mag sogar im gewöhnlichen Leben gebräuchlich gewesen sein. Die Identität beider und die Lesung Šin . . . uṣur ist damit erwiesen; die Angabe Ezra 1, 8, dass dieser „der Fürst über Juda,“ der legitime Erbe des Königshauses gewesen sei[3]), erhält dadurch eine ebenso überraschende wie schlagende Bestätigung.

---

[1]) Die von WELLHAUSEN acceptirte Deutung HOONACKER's Saosbalossor d. i. Šamaš-bal-uṣur ששבלאצר „Šamaš (Sonne) schütze den Sohn“ ist an sich nicht unmöglich, aber die griechische Form weisst deutlich auf Sin.

[2]) Nach der Angabe der Chronik wäre Zerubbabel der Sohn seines Bruder Pedaja; aber bei Haggai und Zacharja wie im Ezrabuch heisst Zerubbabel ständig der Sohn Šealti'els.

[3]) Die Angabe stammt also aus der Quelle des Chronisten, die noch wusste, wer Šinbaluṣur war.

Jetzt fällt auch neues Licht auf den uns zunächst so wunderlich erscheinenden Abschluss des Königsbuchs mit der Erhebung des seit 36 Jahren im Gefängniss gehaltenen Jojakin durch Amilmarduk (Evilmerodach) im Frühjahr 561 (Reg. II 25, 27 ff. = Jerem. 52, 31 ff.). Der schwache Sohn Nebukadnezars mag durch rein persönliche Motive zu seiner Gunstbezeugung veranlasst sein, ähnlich wie Caligula zu der Erhebung Agrippas; aber für die exilirten Juden war sie von höchster Bedeutung. Dadurch dass Jojakin als König behandelt wurde, waren auch sie thatsächlich als Nation anerkannt; sie waren auch für die Regierung nicht mehr ein Haufen Verpflanzter, der zum Aufgehen in eine fremde Nationalität bestimmt war, sondern der Rest eines selbständigen Volks mit einem officiell anerkannten Oberhaupt, wenn dieses auch thatsächlich nichts zu sagen hatte. Vor allem aber war Jojakin und sein Geschlecht der Träger der messianischen Hoffnungen; dadurch, dass er wieder ein König wurde, war der erste Schritt zu ihrer Verwirklichung geschehen — und so schliesst das Königsbuch nach all den Strafgerichten, die es zu erzählen hat, mit dem ersten Anzeichen der Wendung zum bessern, mit dem ersten Trost, den Jahve seinem Volk gewährt und durch den er zeigt, dass er es nicht ganz verworfen hat. Denn dass ein anderer als ein Davidide der Messias sein könnte, ist der Masse des Volks alle Zeit ein unmöglicher Gedanke gewesen. Deuterojesaja kann ihn fassen, er kann sich sogar zu dem unbedenklich über alle nationalen Schranken hinwegschreitenden Glauben erheben, dass Kyros der Messias ist, ein Heide, der von Jahve noch nichts weiss, aber eben deshalb von ihm als Werkzeug erwählt wird. Aber für die Masse des Volks blieb Davids Haus immer der Träger der Zukunftshoffnungen, und diese schienen begraben, so lange Jojakin in Ketten, in der Tracht eines Gefangenen, im Kerker schmachtete. Seine Erhebung ist keine vorübergehende Massregel gewesen: er ist von da an „bis an seinen Tod“ in anständigem Gewahrsam gehalten worden, also, da Amilmarduk schon 560 ermordet wurde, auch unter dessen Nachfolgern. Seine Stellung hat sich offenbar auf seine Söhne vererbt. Es lohnt sich, die Frage aufzuwerfen, wann ihm die sieben Söhne geboren sind, die er nach Chron. I 3, 17 gezeugt hat. Gewiss nicht vor seiner Ge-

fangennahme, denn da war er ein 18jähriger Jüngling[1]); und schwerlich zur Zeit Nebukadnezars, als er im Kerker sass. Aber als Amilmarduk ihn 561 hervorzog, ihn anständig kleiden liess und an seine Tafel setzte und ihm eine Pension zuwies, wird ihm auch gestattet sein, sich einen Harem zuzulegen. Demnach sind sein Sohn Šinbaluṣur im J. 538 und sein Enkel Zerubbabel im J. 520 höchstens 21 bis 22 Jahre alt gewesen. Aber nach dem Tode seines Vaters[2]) war Šinbaluṣur das legitime, als solches auch von der babylonischen Regierung anerkannte Oberhaupt (נשיא) des jüdischen Volkes. Die Perser, welche, wie Herodot hervorhebt (III 15), besiegten Feinden die Statthalterschaft über ihr ehemaliges Reich zu verleihen und den Kindern rebellischer Fürsten ihre väterliche Herrschaft zurückzugeben pflegten, haben noch weniger Bedenken getragen, das Oberhaupt der Feinde ihrer Feinde, der deportirten Juden, in sein ererbtes Reich wieder einzusetzen. Zwar nicht als König, aber als persischer Statthalter ist Šinbaluṣur im J. 538 in die Heimath seiner Väter zurückgekehrt, und nach seinem Tode hat sich seine Stellung auf seinen Neffen Zerubbabel vererbt.[3])

Der Tempelbau unter Darius und die messianische Bewegung bei Haggai und Zacharja.

Achtzehn Jahre lang haben die rückgekehrten Juden genug zu thun gehabt, ihre Häuser aufzubauen und unter dürftigen Ernten, Dürre, Hagel und Misswachs, und dazu in fortwährendem Hader mit ihren Nachbarn mühselig ihr Leben zu fristen. Die erhoffte glückliche Zeit des Gottesreichs, die mit der Rückkehr beginnen sollte, liess sich nicht blicken. Man hatte all

---

[1]) Nach Reg. I 24, 15. Jerem. 29, 2 werden der König, seine Mutter, seine Frauen und Eunuchen nach Babel gebracht; von Kindern ist nicht die Rede.

[2]) Wenn Šealti'el sein älterer Bruder war, wie Chron. I, 3 angegeben wird, so mag er früh gestorben und Šinbaluṣur dann an die Stelle seines unmündigen Neffen getreten sein. Aber sicher ist das keineswegs; der Vater Zerubbabels kann von den Späteren sehr leicht fälschlich zum Erstgeborenen gemacht sein.

[3]) Dass Šinbaluṣur keinen Sohn als Nachfolger hinterliess, spricht auch dafür, dass er noch sehr jung war. Im übrigen sind fast alle Davididen jung auf den Thron gekommen, die meisten auch jung gestorben.

die Sorgen durchzumachen, welche die Neueinrichtung einer Colonie auch in einem reicheren Lande und unter günstigeren Verhältnissen mit sich bringt; von all den schönen Hoffnungen, mit denen man ausgezogen war, erfüllte sich keine einzige. Selbst an die Wiederaufrichtung des Tempels konnte man nicht denken, wenn auch Kyros dieselbe angeordnet und Šinbaluṣur in den ersten Tagen nach der Rückkehr, als die frohe Stimmung noch nicht gewichen war, die ersten Maassregeln dafür getroffen hatte. Offenbar versagten die Kräfte vollständig; man wird froh gewesen sein, wenn man den Persern die fälligen Steuern einigermassen entrichten und den Hofhalt des Stammfürsten und Statthalters nothdürftig erhalten konnte.

Da mit einem Male, im Hochsommer 520, tritt ein vollständiger Umschwung ein. Propheten treten auf und ermahnen zum Tempelbau, sie verkünden das Hereinbrechen der messianischen Zeit, den Zusammenbruch der irdischen Reiche, eine allgemeine Umwälzung aller Völker; sie feiern Zerubbabel als den Messias, als den Siegelring Jahves, als den König Israels, dem die Krone geschmiedet wird, als den künftigen Herrscher der Welt. Und Zerubbabel geht darauf ein, unterstützt von dem Hohenpriester Josua; im October ($^{24}/_{6}$) 520 wird die Arbeit in Angriff genommen, im Januar ($^{24}/_{9}$) 519 der Grundstein des Tempels gelegt.[1])

Woher kommt dieser plötzliche Umschwung, woher diese masslose Ueberspannung der Hoffnungen, der tollkühne Gedanke, der arme Davidide, den die Perser zum Statthalter von Judäa eingesetzt hatten, der aus eigener Kraft garnichts vermochte, sei der verheissene Messias? Wohl hatten die Juden gelernt, dass das messianische Reich kein Menschenwerk sein werde, dass es nur durch ein freies göttliches Wunder eintreten könne; aber was gab den Propheten das Recht, das Eintreten dieses Wunders grade jetzt zu erwarten, das Volk zu ermahnen, sich bereit zu halten und durch schleunige Ausführung des Tempelbaus das seine zu thun, um den Segen Jahves aufnehmen zu können? WELLHAUSEN sagt: „Der Anlass, weshalb Haggai und Zacharja auftreten, ist der Tempelbau, nicht wie bei den alten Propheten eine historische Katastrophe. Von der

[1]) Zu den Daten s. o. S. 44 Anm. 1.

Erschütterung des Perserreichs zu Anfang der Regierung des Darius Hystaspis merkt man bei ihnen nichts.“ [1]) Das ist falsch. Nicht in Folge des Tempelbaus treten die Propheten auf, sondern weil sie zum Tempelbau treiben, wird er in Angriff genommen; und sie trieben dazu, weil, was auch die Leute sagen mögen (Hagg. 1, 2), die Zeit dazu gekommen ist. Die Zeit ist die messianische Zeit. „Nur Muth!“ sagt Haggai am $^{21}/_{7}$ 520: „Nur noch ein weniges, und ich erschüttere Himmel und Erde, Meer und Festland, und ich erschüttere alle Völker, dass die Kostbarkeiten aller Völker herbeikommen, und ich erfülle dieses Haus mit Herrlichkeit.“ „Sprich zu Zerubbabel, dem Satrapen von Juda,“ wird Haggai am $^{24}/_{9}$ beauftragt: „ich erschüttere Himmel und Erde, und ich stosse um den Königsthron und zerschmettere die Macht des heidnischen Reichs [2]) und stürze um die Wagen und ihre Wagenkämpfer, dass Rosse und Reisige herabsinken, jeder durch das Schwert des andern. An diesem Tage, spricht Jahve der Heerschaaren, nehme ich Dich Zerubbabel Sohn des Šealti'el, mein Knecht, und halte Dich wie einen Siegelring; denn Dich habe ich auserwählt, spricht Jahve der Heerschaaren.“ Also das Weltgericht, das die nothwendige Vorbereitung der Wiederherstellung, der Sammlung ganz Israels und seiner Erhebung zur verheissenen Herrlichkeit bildet — die Zacharja in seinen Visionen am $^{24}/_{11}$ ebenso verkündet —, bereitet sich vor und kündet sich bereits an. Dadurch zeigt sich, dass die Zeit für den Tempelbau gekommen ist, dass Zerubbabel berufen ist ihn zu vollenden (Zach. 4, 8. 6, 12). Mithin ist das Auftreten der Propheten und der Beginn des Tempelbaus durch eine grosse Weltbewegung herbeigerufen, welche den Untergang der Persermacht, des heidnischen

---

[1]) Kleine Propheten (Skizzen und Vorarbeiten V) 170. Ebenso israel. Gesch. 123, 2. Dagegen hat STADE auch hier den Zusammenhang richtig erkannt.

[2]) Der zweimalige Plural ממלכות („die Königsthrone und die heidnischen Reiche“) ist mir sehr verdächtig; mehr als ein Reich, das Weltreich der Gojim d. h. der Perser, gab es doch damals nicht. Ist also nicht ממלכת oder besser מַמְלֶכֶת zu lesen? Aber auch wenn man die überlieferte Lesung beibehält, kann der Plural nur eine poetische Wendung sein, hinter der sich das éine Reich verbirgt, dessen Untergang prophezeit wird.

Reichs, unmittelbar bevorstehend erscheinen liess.[1]) So sicher fühlte man sich, dass die Katastrophe eintreten werde, dass Haggai das Eintreten des göttlichen Segens an Stelle des bisherigen Misswachses schon von der Grundsteinlegung am $^{21}/_{9}$ an erwartet; wenig später, am $^{24}/_{11}$, ca. 16. März 519 hielt Zacharja die Krone für Zerubbabel bereit (6, 9 ff.).

Die Vorgänge, welche den Anlass zum Auftreten der Propheten und zu dem Tempelbau mit seinen kühnen Hoffnungen boten, sind seit fünfzig Jahren durch den ausführlichen Bericht, welchen Darius in der Behistuninschrift gegeben hat, genau bekannt. Nicht die Usurpation des Magiers, an die WELLHAUSEN denkt, hat den Bestand des Reichs in Frage gestellt, wohl aber seine Ermordung durch Darius am 15. Oct. 521.[2]) Der neue unerwartete Thronwechsel brachte die Gährung im ganzen östlichen Asien zum Ausbruch. Die Elamiten machten einen freilich rasch unterdrückten Empörungsversuch, in Babylon wurde Nidintubel als Nebukadnezar III. zum König ausgerufen, nach dem bereits am $^{17}/_{7}$ = 22. Oct. 521 eine Urkunde datirt ist. Während Darius sich gegen ihn wandte, „fielen“, so berichtet er, „folgende Länder von mir ab: Persien, Susiana, Medien, Assyrien, [Armenien[3]), die Parth]er, Marger, Sattagyden, Saken“.

[1]) Mit Unrecht beruft sich WELLHAUSEN, um diesen Zusammenhang zu bestreiten, auf Zach. 1, 15: „ich eifere gar sehr für Jerusalem und Zion, und sehr ergrimmt bin ich gegen die trutzigen Heiden, die, als ich ein wenig ergrimmt war, zum Bösen mitgewirkt haben“, d. h. die meinen vorübergehenden Zorn gegen Jerusalem, der sich jetzt zu wohlthätiger Liebe umgewandelt hat, nach Kräften ausgenutzt haben. Das wendet sich nicht gegen die Perser, die ja den Juden nur Gutes gethan haben, sondern gegen die Nachbarstämme, die ihr Unglück ausgebeutet haben. Diese wiegen sich noch in sicherer Ruhe (שאננים, von WELLHAUSEN sehr gut durch „trutzig“ wiedergegeben), während im oberen Asien schon alles gährt und zusammenbricht; aber auch an sie wird die Reihe kommen. — Syrien ist eben von den Aufständen der Jahre 521—519 nicht berührt worden.

[2]) Die Chronologie der Behistuninschrift habe ich bereits G. d. A. I, 512 f. festgestellt. Die Daten der babylonischen Urkunden, die ich Forsch. II eingehend behandelt habe, haben meine früheren Ergebnisse in allen Hauptpunkten bestätigt, ermöglichen aber mehrfach eine Ergänzung und eine genaue Reduction der Daten auf unseren Kalender. Nicht zu vergessen ist, dass die jüdische Jahrzählung antedatirt, die babylonischen Urkunden postdatiren: das zweite Jahr des Darius in Judaea ist in Babylon sein erstes.

[3]) Auf Grund des für die beiden eingeklammerten Namen allein erhaltenen susischen Textes haben WEISSBACH und BANG auch im per-

In Susiana wurde auch die zweite Empörung rasch bewältigt. Um so weiter griff die Erhebung des Meders Phraortes um sich, der sich Kyaxares nennen liess; Armenien, Assyrien, Parthien, Hyrkanien wurden von ihm erfasst, bei den Sagartiern und Margern erhoben sich selbständige Prätendenten. Noch verhängnissvoller aber war, dass bei den Persern ein zweiter falscher Smerdis auftrat und starken Zulauf fand; auch in Arachosien konnte er festen Fuss fassen. Darius hielt während dessen in Babylonien aus und entsandte gegen die übrigen Rebellen nur Abtheilungen seines, wie er selbst sagt, kleinen Heeres unter treuen und erfolgreichen Heerführern. Etwa Ende Januar 520 hat er Babylon erobert; die erste aus seiner Regierung datirte Urkunde aus Babylon selbst stammt vom $^{20}/_{11}$ seines Antrittsjahrs = Februar 520. Im folgenden Sommer ist er dann selbst nach Medien gezogen, um dem Aufstand des falschen Kyaxares ein Ende zu bereiten, während der zweite falsche Smerdis durch Artavardiya niedergeworfen wurde. Aber „während ich in Persien und Medien war, fielen die Babylonier zum zweiten Male von mir ab.“ Auch diesmal gab sich der Führer des Aufstandes, Aracha, für Naboned's Sohn Nebukadnezar III. aus; aus seiner Regierung haben wir eine Urkunde vom $^{15}/_{6}$ (ca. 11. Oct.) 520 — bei einer zweiten ist leider das Datum verstümmelt. Aus derselben Zeit haben wir mehrere Urkunden des Darius aus Sippara, das also von den Persern behauptet wurde.[1]) Am $^{24}/_{10}$ seines ersten Jahres = 16. Januar

sischen Text Mudrâya „Aegypten“ eingesetzt. Aber von einem Aufstande Aegyptens in dieser Zeit erfahren wir nirgends etwas, auch Darius kommt nachher mit keinem Worte darauf zurück; dagegen ist Armenien von der Empörung ergriffen worden, hier liefert Darius' Feldherr Dâdarši drei, Vomises zwei weitere Schlachten gegen die Truppen des Prätendenten Kyaxares. Armenien musste also unter den abtrünnigen Ländern genannt werden, zumal da Assyrien genannt ist, das von dem Aufstand viel weniger berührt wurde; es wird nur noch II § 29 bei dem ersten Sieg der Vomises genannt. Ich kann, wie die meisten früheren Herausgeber, [Mu]zarriyap im susischen Text nur für ein Versehen des Uebersetzers halten.

[1]) Ebenso ist Sippara dem Kambyses bis zuletzt treu geblieben — hier wird noch am $^{27}/_{11}$ (Anfang März) 521 nach ihm datirt —, während Babylon schon am $^{x}/_{2}$ und $^{5}/_{3}$ 522, also im Juni dieses Jahres, den Smerdis anerkannt hat. Auch bei dem Feldzug des Darius gegen den ersten der beiden Prätendenten, die sich für Nebukadnezar III. ausgaben,

519 wird in Borsippa wieder nach Darius datirt; um diese Zeit ist also Babylon durch Darius Feldherrn Vindafrâ wieder genommen worden.[1]) Im Frühjahr 519 war die Autorität des Darius im ganzen Reich hergestellt.

Die Kunde von diesen Vorgängen muss im ganzen Reich mit athemloser Spannung verfolgt sein. Auch wo man keine Empörung wagte, mussten die nationalen Hoffnungen sich regen; die persische Herrschaft schien in einer allgemeinen Empörung zusammen zu brechen, wie ein Jahrhundert vorher die der Assyrer. Für die gläubigen Juden aber konnte die grosse Bewegung garnichts anders sein, als die Ankündigung der grossen Weltkatastrophe, die, wie die heiligen Schriften lehrten, der Aufrichtung des messianischen Reichs vorhergehen sollte. Selbst Hand anlegen durfte Israel freilich nicht; dass war, wie die Propheten gelehrt und seine Geschichte bestätigt hatte, frevelhafte Vermessenheit. Aber Jahve selbst ging ans Werk; er hatte sein Herz wieder seinem Volke zugewendet, die siebzig Jahre der Knechtschaft waren um. Es galt die Zeichen der Zeit zu verstehen, sich vorzubereiten und zu heiligen, den Tempel Jahves wieder aufzurichten, in dem er thronen sollte als der Gott, dem fortan alle Völker dienen.

Für die Juden sind natürlich vor allem die Vorgänge in Babylon massgebend gewesen. Während der ersten Empörung hielt man an sich. Aber nun vernahm man, dass ein Volk nach dem andern sich empörte, dass die Perser selbst in zwei Lager zerrissen waren, und als nun Darius weit in den Osten zog, um sich mit den Rebellen herumzuschlagen, und während dessen in Babylon der Aufstand zum zweiten Male ausbrach, da konnte kein Zweifel mehr sein. Die Zeit war gekommen: noch eine kurze Zeit, und die Bewegung musste alle Völker ergriffen haben, das heidnische Reich in sich zusammenbrechen, seine Krieger sich gegenseitig zerfleischen. Am $^1/_6$ 520, d. h. unter der Voraussetzung der Identität der babylonischen und jüdischen

ist Sippara bereits am $^{20}/_{11}$ (Februar) 520 in Darius Besitz. Offenbar bestand zwischen beiden Städten eine starke Rivalität.

[1]) Das im susischen Text gegebene persische Datum 20. Markazanaš ist leider nicht zu identificiren, da das entsprechende babylonische Datum nicht erhalten ist. Doch hat schon Oppert den Monat mit Recht dem Januar/Februar gleichgesetzt.

Zeitrechnung am 26. Sept. 520, eben zu der Zeit, da in Babylon zum zweiten Male nach einem Nebukadnezar III. datirt wurde, rief Haggai zum Tempelbau auf. Dass in der Zwischenzeit Darius' Heere siegreich gewesen waren, dass die Rebellion überall sonst in den letzten Zügen lag, davon wird man zunächst nur dunkle Kunde erhalten haben, den officiellen persischen Siegesnachrichten wird man, wo die Hoffnungen einmal erregt waren, ungläubige Zweifel entgegengesetzt haben. Freilich Skeptiker gab es genug; im achten Monat tritt Haggais Genosse Zacharja ihnen mit dem vollen Selbstbewusstsein des Propheten entgegen, unter Berufung auf die Worte der früheren Propheten, die sich buchstäblich erfüllt haben. „Auf Eure Väter habe ich gezürnt, spricht Jahve. Seid doch nicht wie sie, traut dem prophetischen Wort, kehrt zurück zu mir, so will ich zu Euch zurückkehren". Grade dieses zuversichtliche Auftrumpfen verräth, wie unsicher die Situation war. Aber man war ans Werk gegangen; am $^{24}/_{9}$ (15. Januar) 519 wurde der Grundstein des Tempels gelegt — eben um die Zeit, wo die Rebellion niedergeworfen war und Darius' Heer seinen Einzug in Babylon hielt. Haggai ist von da an verstummt; aber Zacharja hat den Muth noch nicht sinken lassen. In seinen Visionen vom $^{24}/_{11}$ = 15. März 519 hält er seine Hoffnung aufrecht. Zwar die bange Frage, die der Engel an Jahve richtet: „Jahve der Heere, wie lange soll es noch dauern, bis Du dich Jerusalems und der Städte Judas erbarmst, denen Du zürnst nun schon siebzig Jahre?" lässt deutlich erkennen, wie hoffnungslos die Weltlage geworden war. Aber Jahve antwortet „mit freundlichen und tröstenden Worten": er versichert ihn seines Eifers für Jerusalem; er wird seinen Zorn richten gegen die Heiden. Der Tempel soll von Zerubbabel vollendet, alle Schwierigkeiten vor ihm geebnet werden; Israel wird aus aller Welt gesammelt werden, Jerusalem wird eine grosse Stadt, die Feinde des Volks werden gezüchtigt, das messianische Reich wird aufgerichtet. Und so lässt Zacharja aus dem Gold, das babylonische Juden gebracht haben, eine Krone für Zerubbabel verfertigen, die er in den Tempel weiht.[1])

---

[1]) Aus der ganzen Vision 1, 7—6, 15 sieht man, wie matt trotz alles Vertrauens auf ein göttliches Wunder die Hoffnung geworden ist. Vgl.

Aber das Wunder, auf das Zacharja hoffte, trat nicht ein. Die Perserherrschaft stand fester als je, der Traum eines messianischen Reichs unter Zerubbabel war verflogen. In dem letzten Orakel des Zacharja, vom $^{4}/_{9}$ (December) 518, sieht man, wie man sich mit der bittern Enttäuschung auseinander zu setzen suchte. Jahve wird sein Wort dereinst noch einmal erfüllen, die Zeit der Vereinigung der Reste Israels und der Herrlichkeit des neuen Jerusalem wird noch einmal kommen. „Weil es in diesen Tagen dem Reste dieses Volks unmöglich erscheint, soll es auch mir unmöglich erscheinen?[1]) spricht Jahve.“ Und auch gegenwärtig hat sich die Lage doch schon gebessert. „So spricht Jahve der Heerscharen: fasst Muth[2]), die ihr die Worte aus dem Munde der Propheten an jenem Tage gehört habt, als der Grund zum Tempelbau gelegt wurde! Vorher gab es nichts zu verdienen für Menschen und Vieh, und wer aus- und einging, war vor dem Feinde nicht sicher[3]), und ich hetzte die Menschen gegen einander. Jetzt aber bin ich gegen den Rest dieses Volks nicht mehr gesinnt wie in früheren Tagen, spricht Jahve der Heerscharen. Denn ich säe Wohlstand[4]); der Weinstock soll seine Frucht und die Erde ihren Ertrag und der Himmel seinen Thau geben; und das alles gebe ich diesem Volke zu eigen. Und wie ihr ein Fluch gewesen seid unter den Völkern, Haus Juda und Haus Israel, so werde ich Euch retten, dass ihr zum Segen werdet. Fürchtet

---

namentlich die ganz unbestimmte Schilderung des Gerichts über die Völker 6, 1 ff. mit Haggais berühmten vorher citirten Worten über die hereinbrechende Weltkatastrophe.

[1]) So richtig Wellhausen.

[2]) LXX wörtlich ganz richtig *κατισχυέτωσαν αἱ χεῖρες ὑμῶν*; wir würden sagen „kräftigt Eure Hände“, d. h. fasst Muth zur Thätigkeit.

[3]) Es sind die Kriegsläufte des ägyptischen Feldzugs des Kambyses und der daran schliessenden Wirren, welche genug Gewaltthätigkeiten und Räubereien durch Marodeure und Räuberbanden im Gefolge gehabt haben mögen. Jetzt wo Darius das Regiment mit fester Hand ergriffen hat, ist alles friedlich, und wie in den Verkehr Sicherheit zurückkehrt, gibt es wieder zu thun und auch die Landwirthschaft bringt wieder etwas ein.

[4]) So Wellhausen, der den unhaltbaren mas. Text כי זרע השלום in כי אזרעה שלום corrigirt. Andernfalls ist mit Klostermann, dem Marti in der Kautzsch'schen Uebersetzung folgt, כי זַרְעָה שלום „denn seine Saat bleibt wohlbehalten“ zu lesen.

Euch nicht, fasset Muth!“ So entscheidet Zacharja denn auf die an ihn ergangene Anfrage — er hat sich lange Zeit genommen, ehe er die Antwort wagte (WELLHAUSEN Kl. Proph. 180) —, dass die Fasten und Trauerfeiern über den Untergang des Volks in Freudenfeste umgewandelt werden sollen. Deutlich gelangt hier der Absturz gegen die Stimmung zwei Jahre vorher zum Ausdruck: die messianischen Hoffnungen sind auf unbestimmte Zeit vertagt[1]), statt der erwarteten Erhebung zur Herrschaft über alle Völker ist man froh, dass Jahves Gnade sich in der Herstellung der Sicherheit und einer guten Ernte zeigt.[2]) Der Tempelbau, der den Anfang der messianischen Zeit bilden sollte, ist das einzige Resultat der Bewegung geblieben.

Als der Tempelbau eben begonnen war, kam der Satrap von Syrien nach Jerusalem, also etwa im Frühjahr 519.[3]) Es war die Zeit, wo Darius' Königthum sich consolidirte; der Satrap hatte die Aufgabe, die Herrschaft der Perser in Syrien unerschüttert zu bewahren. Ihm schien das Unternehmen sehr bedenklich; mit Recht vermuthete er, dass weitere Absichten als ein blosser Tempelbau dahinter steckten. So wandte er sich, da er dem Namen des Kyros gegenüber, auf den die Juden sich beriefen, nicht selbst einschreiten konnte, an den König um Instruction. Aber auch Darius hatte Recht, wenn er befahl sie gewähren zu lassen, und die Fortführung des Baus auf die Reichskasse übernahm. Er wusste, dass die Juden auf eigene Hand eine Erhebung niemals wagen würden,

---

[1]) Die matte Art, wie Zacharja am Schluss der angeführten Stelle 8, 13 von dem zukünftigen Heil redet — das wird dann am Schluss v. 20 ff. noch einmal wieder ausgemalt —, ist ungemein bezeichnend für die Stimmung.

[2]) Auf die Dauer hielt das natürlich nicht vor; es kamen wieder schlechte Jahre und der Wohlstand des Volks wollte sich nicht heben. Da galt es denn aufs Neue, Gründe für das Zürnen Jahves zu finden, der auch die bescheidensten Erwartungen und Verheissungen noch immer nicht erfüllte. Das ist die Aufgabe, deren Lösung der Verfasser der unter dem Namen Maleachi gesammelten Orakel versucht.

[3]) Der Chronist setzt Sisines' Intervention ins zweite Jahr des Darius 520/19. Das ist zwar wohl nur aus den Daten bei Haggai und Zacharja gefolgert, aber gewiss richtig. Der späteste Termin wäre der Anfang des dritten Jahres des Darius (beg. nach der jüdischen Jahrzählung 30. April 519).

dass er sie nur enger an das Reich fesseln würde, wenn er ihren religiösen Aspirationen entgegen kam. Hier hat ihm der Erfolg vollständig Recht gegeben: das Gesetz, welches sein Enkel eingeführt hat, hat den dauernden Bestand der Fremdherrschaft zur Voraussetzung — bis es in Zukunft einmal Jahve gefallen wird, die messianischen Verheissungen zur Wahrheit zu machen.

Wie Zerubbabel den Zusammenbruch der Hoffnungen ertragen hat, die man ihm entgegen trug — ihm selbst mögen sie bedenklich genug vorgekommen sein —, wissen wir nicht. Nur das ist sicher, dass Darius hier eingegriffen hat; sei es dass er Zerubbabel selbst absetzte, sei es dass er nach seinem Tode statt seines Sohns einen andern Statthalter ernannte.[1]) Zerubbabels Geschlecht hat sich weiter fortgesetzt (Chron. I 3), aber ein Davidide ist nie wieder Statthalter von Juda geworden. Durch die Absetzung des Königshauses haben die Perser der Entwickelung der Theokratie, der Aufrichtung der Priesterherrschaft freie Bahn gemacht.

Wir sehen, dass die Motive, welche das Auftreten Haggais und Zacharjas veranlassten, von denen der alten Propheten keineswegs verschieden sind, wie Wellhausen meint.[2]) Auch sie beanspruchen, wie jene, die politischen Rathgeber und Führer des Volks zu sein. Nur verkünden sie, der Stimmung der Zeit entsprechend, nicht mehr Unheil sondern Trost und Segen, und während jene einen tiefen Einblick in den unvermeidlichen Gang der Dinge bewährten, auch wenn sie einmal irren, haben diese die Zeichen der Zeit gründlich missverstanden. Wäre Darius der Aufforderung des Sisines gefolgt, so würden sie unter den falschen Propheten erscheinen, wie ihre Nach-

---

[1]) Dass es auch in der Folgezeit Statthalter von Juda gab, sagt Nehemia 5, 14 ff.; vgl. Maleachi 1, 8. Dass diese Statthalter wahrscheinlich auch Juden waren, nimmt Wellhausen, israel. und jüd. Gesch. 150, mit Recht an.

[2]) Ausschliesslich mit den inneren Vorgängen und den kleinen Problemen des Alltagslebens beschäftigen sich erst die letzten Nachzügler der Prophetie, Maleachi und Joel. In der That ist die messianische Bewegung des Jahres 520 bis auf die Makkabäerzeiten der letzte Versuch des jüdischen Volkes, wenn auch nicht mehr in die Weltbegebenheiten einzugreifen, so doch zu ihnen Stellung zu nehmen. Dann ist selbst dafür kein Raum mehr.

folger, die in bestem Glauben[1]) Nehemia zum König ausrufen wollten und dadurch thatsächlich den Gegnern der Gemeinde in die Hände arbeiteten und alles thaten, was in ihren Kräften stand, um sein Werk zu vereiteln (Neh. 6, 7. 10—14). Wie die Dinge liefen, konnte man die Autorität Haggai's und Zacharja's retten, ihre Mitwirkung beim Tempelbau preisen, und ihre Verheissungen auf die ferne messianische Zukunft deuten — freilich nur mittels der Gewaltsamkeit, die bei der Auslegung prophetischer Worte nun einmal herkömmlich und unentbehrlich ist.[2])

Die Zeit des Zuges Ezra's.

Noch ein drittes Moment wird durch unsere Urkunden festgelegt, die Zeit der Expedition Ezras. „Die Juden, welche von Dir zu uns heraufgezogen sind, sind nach Jerusalem gekommen; sie sind dabei die Stadt aufzubauen und ihre Mauern zu vollenden“ schreibt Rechûm 4, 12 an Artaxerxes. Das kann sich nur auf Ezra und seine Gola beziehen. Kosters S. 65 erkennt das an und sucht eben deshalb die Unächtheit der Urkunde zu erweisen. Aber Wellhausen hat diese Folgerung bestritten: „Esdr. 4, 12 besagt schwerlich, dass grade Ezra und die mit ihm neu zugekommene Gola den Mauerbau unternommen haben“ (Gött. Nachr. 1895, 170); „die Anklage in Esdr. 4, 12 richtete sich gegen die Juden überhaupt, nicht gegen die Gola Ezras“ (S. 179). „Von Dir“ soll heissen „aus dem Osten, wo Artaxerxes wohnt“, und so besagen die Worte nach Wellhausens Meinung: „Die Juden, welche unter Kyros

[1]) Nehemias Beschuldigung, dass Šemaʿja von seinen Gegnern bestochen sei, brauchen wir nicht für thatsächlich zu halten. Sein und der Propheten Verhalten erklärt sich auch ohne diese Annahme.

[2]) Wenn wir Jes. 66, 1 mit Stephanus Act. Apost. 7, 48 und manchen Neueren als eine Verwerfung jedes *χειροποιητὸς οἶκος* deuten könnten, so hätten wir hier das Gegenstück zu Haggai und Zacharja, die Bekämpfung des Tempelbaus als Jahves Wesen zuwider. Aber, ganz abgesehen von der Frage, ob ein solcher Gedanke, zu dem ein Jeremia sich erheben konnte, im nachexilischen Judenthum überhaupt möglich war — אי זה heisst „wo?“ und die Worte: „wo ist das Haus, das ihr mir bauen wollt, und wo der Ort, an dem ich ruhe?“ können nur eine Polemik gegen das Unterfangen der Samaritaner enthalten, Jahve an anderer Stätte als in Jerusalem zu verehren (vgl. Duhm, Jesaias 450).

von Babel ausgezogen und nach Jerusalem gekommen sind, sind jetzt dabei die Stadt aufzubauen.“ Aber wie kann Rechûm so von einem Ereigniss sprechen, dass ein Jahrhundert vorher passirt ist? Wollte er weiter nichts berichten, so konnte er von der Einwanderung der Juden ruhig schweigen; das war ein allbekanntes, längst der Geschichte angehöriges Ereigniss. Es liegt ja doch auf der Hand, dass die Worte nur Sinn haben, wenn sie dem König etwas mittheilen, was für das Verständniss der Eingabe unentbehrlich ist: „nicht die Juden, die seit Kyros in Palästina sitzen, sondern die, welche Du uns geschickt hast, sind angekommen und gehen jetzt daran Jerusalem aufzubauen. Bedenke also wohl, was Du thust: Du siehst, zu was für Consequenzen Deine unüberlegte Mildherzigkeit führt, mit der Du uns diese Leute auf den Hals geschickt hast.“ Mithin können die Eingewanderten nur Ezra und seine etwa 1760 Genossen sein; denn sonst müssten wir ausser dieser und der Rückwanderung unter Kyros noch eine dritte starke Rückwanderung annehmen, von der sonst nicht die mindeste Kunde erhalten wäre, obwohl grade sie soviel Begeisterung und Energie hatte, dass sie den Mauerbau in Angriff zu nehmen wagt.

Daraus folgt aber, dass Ezra's Zug vor Nehemia und zwar vor seine erste Statthalterschaft anzusetzen ist. Denn Nehemia lässt sich vom König entsenden auf die Kunde von der Niederreissung der Mauern Jerusalems, seine Aufgabe ist, das durch Rechûm vereitelte Unternehmen der aus Babel Zurückgekehrten, das ist eben Ezra's, durchzuführen.[1]) Mithin sind alle Versuche, Ezra später anzusetzen als Nehemia, ihn in die Regierung Artaxerxes' II. hinabzurücken[2]), unhaltbar, die

---

[1]) Aus Ezras Worten in seinem Gebet 9, 9 „wir sind Unterthanen eines fremden Herrn (עבדים = griech. *δοῦλοι*); aber in unserer Knechtschaft hat uns unser Gott nicht verlassen, sondern uns Gnade finden lassen bei den Königen von Persien, dass sie uns Leben gaben, den Tempel unseres Gottes aufzurichten und seine Trümmer herzustellen und uns eine Mauer zu geben in Juda und Jerusalem“ folgt nicht, dass die Mauer Jerusalems damals schon stand; der Ausdruck גדר ist offenbar bildlich zu verstehen wie der „Zeltpflock an seiner heilgen Stätte“ v. 8.

[2]) Gegen diesen Ansatz spricht auch die Unmöglichkeit, die weitere Entwickelung des Judenthums, wie sie namentlich die Nachträge im Priestercodex und die Schlussredaction des Pentateuchs zeigt, in der kurzen Zeit

chronologische Ordnung in den Büchern Ezra und Nehemia bewährt sich als völlig correct. Das einzige Argument gegen die überlieferte Chronologie, das einigen Schein hat, ist die Angabe Ezra 10, 6, dass Ezra bei den Verhandlungen über die fremden Weiber in die Zelle (Kammer)[1]) des Jochanan ben Eljašibs gegangen sei und hier übernachtet habe. Gewöhnlich hält man diesen Jochanan für den Enkel Eljašibs Neh. 12, 11 [verschrieben Jonatan]. 22. 23, der zur Zeit Artaxerxes' III. und seines Ministers Bagoas seinen nach der Hohenpriesterwürde strebenden Bruder Jesus (Josua) im Tempel ermordete Joseph. XI 297 ff. Neh. 12, 23 wird er gleichfalls als ben Eljašib nach dem Grossvater bezeichnet, was ja keinen ernstlichen Anstoss bietet. Da nun Eljašib zur Zeit Nehemias Hoherpriester war, Neh. 3, 1, müsse, so meint man, Ezra bedeutend später, zur Zeit seines Enkels, gekommen sein. Das wäre eine berechtigte Argumentation, wenn wir über Ezras Zeit nichts wüssten. Da dieselbe aber anderweitig genau bekannt ist und daraus folgt, dass Ezra weit älter war als dieser Jochanan, so bleiben zwei Möglichkeiten: entweder hat der Ueberarbeiter, der in cap. 10 Ezras Bericht aus der ersten in die dritte Person umgesetzt hat, auch den Namen der Zelle eingesetzt oder geändert, weil sie zu seiner Zeit unter diesem Namen bekannt war, oder, wie Wellhausen[2]) annimmt, der Jochanan, der Ezra 10 genannt wird, ist wirklich ein Sohn Eljašibs — dieser hatte, wie Wellhausen mit Recht hervorhebt, im J. 432 schon einen verheiratheten Enkel Neh. 13, 28 — und hat mit dem Hohenpriester Jochanan nichts zu thun. Somit liegt kein Grund vor, die Zuverlässigkeit des vom Chronisten in seiner Einleitung zur Ezrageschichte[3]) für Ezra's Auszug gegebenen An-

von Artaxerxes II. bis auf Alexander unterzubringen. Die Uebernahme des schon abgeschlossenen Pentateuchs durch die samaritanische Gemeinde bietet hier einen sicheren terminus ante quem.

[1]) Derartige Kammern (לשכה und נשכה, wohl zweifellos identisch mit λέσχη), die theils zur Bewahrung von Vorräthen, theils den Bedürfnissen einzelner Personen priesterlichen wie nicht priesterlichen Standes dienten, werden wiederholt erwähnt: Reg. II 23, 11. Jerem. 35, 4. 36, 10. 12. Ezra 8, 29. Neh. 3, 30. 13, 4 ff. und daraus entlehnt Neh. 12, 44.

[2]) Gött. Nachr. 1895, 168; vgl. Kuenen, Ges. Abh. 239.

[3]) Die sonstigen Angaben dieses Abschnitts (7, 1—10) sind lediglich

satzes Jahr 7 des Artaxerxes (I.) = 458 v. Chr. zu bezweifeln; es ist ebenso wie das Datum für die Ankunft in Jerusalem im fünften Monat 7, 8[1]), das in Ezras Bericht 8, 32 ausgefallen ist, den Memoiren Ezras entnommen. Denn da Ezra den Tag seines Aufbruchs am $^{12}/_{1}$ angiebt (8, 11), kann er das Jahr und den Tag seiner Ankunft in Jerusalem nicht verschwiegen haben. Dass die historische Betrachtung den Ansatz Ezras vor Nehemia mit Nothwendigkeit fordern würde, auch wenn er nicht überliefert wäre, werden wir später sehen.

Nachdem Ezra nach Jerusalem gekommen war und die Geschenke des Königs und seiner Räthe abgeliefert hatte, beginnt er die Ausführung seiner Aufgabe damit, dass er gegen die Mischehen einschreitet. Im Winter während der Regenzeit, am $^{20}/_{9}$ 458, wird die Volksversammlung gehalten, vom $^{1}/_{10}$ 458 bis zum 1. Nisan (10, 17), Frühjahr 457, wird die Angelegenheit erledigt. Damit brechen die uns erhaltenen Auszüge aus Ezras Schrift ab; zwischen Ezra 10 und Nehemia 1, dem Kislew des zwanzigsten Jahres des Artaxerxes = Dec. 446[2]) klafft in der

---

eine Umschreibung des darauffolgenden Auszugs aus den Memoiren. Nur der Stammbaum Ezras ist reine Fiction des Chronisten. Er gibt ihm einfach die [unhistorischen] Hohenpriester seiner Liste Chron. I 5, 29 ff. zu Vorfahren und macht ihn ganz unbedenklich zum Sohn Serajas, also zum Bruder des Joṣadaq, des Hohenpriesters zur Zeit des Exils. Daraus folgt, dass Ezra selbst seinen Vater nicht genannt hat. Dass er Priester war, lehrt das Dokument 7, 12; ferner 10, 10. 16. Neh. 8, 9.

[1]) Ob dagegen auch das Tagdatum in v. 9 „am ersten des fünften Monats“ zuverlässig ist, steht dahin, da hier als Datum des Aufbruchs der erste des ersten Monats im Widerspruch mit 8, 31 gegeben wird.

[2]) Artaxerxes I. ist im November (ev. December) 465 zur Regierung gekommen. Sein erstes Jahr läuft also nach officieller Rechnung vom Nov. 465 bis Nov. 464, sein siebentes ist = Nov. 459/8, sein zwanzigstes = Nov. 446/5. Mithin fallen bei ihm die letzten ca. vier Monate des babylonisch-jüdischen Kalenderjahrs und die ersten ca. acht des folgenden in dasselbe Königsjahr. Meiner Meinung nach wird bei Ezra und Nehemia nach wirklichen Königsjahren gerechnet. Thatsächlich kommt übrigens die Annahme Wellhausens (israel. und jüd. Gesch. 129 A. 3) und Anderer, die jüdischen Jahre seien hier vom Herbst (Tišri) aus gerechnet, die Königsjahre also antedatirt, auf dasselbe heraus. Dagegen sollten die angeblichen 7 Monate des Artabanos (Stade, Gesch. II, 163) und die Argumentation, dass der „Höfling“ Nehemia anders gerechnet habe als die anderen Leute, billiger Weise aus dem Spiel bleiben. Die Regierung des Artabanos ist eine Erfindung der späteren Chronographie.

Erzählung des Chronisten eine völlig unvermittelte Lücke von 12 Jahren 8 Monaten.

Dass in dieser Lücke der Bericht über den Versuch des Mauerbaus und seine Vereitelung gestanden hat, ist längst allgemein anerkannt. Gewöhnlich meint man, der Chronist habe ihn weggeschnitten, weil diese Vorgänge für die Juden zu schmerzlich waren, um von ihnen zu sprechen. Aber das ist unmöglich; denn schliesslich hat ja die Sache der Juden gesiegt, die Erzählung würde also den Triumph ihrer Sache über ihre Feinde nur erhöht haben. Vielmehr ist dieser Bericht oder wenigstens sein Kern vom Chronisten garnicht übergangen, sondern nur umgestellt: ihm gehören die Dokumente Ezra 4 an. Eben weil der Chronist ihn auf den Tempelbau anstatt auf den Mauerbau bezog, hat er ihn früher gesetzt und konnte ihn nun nicht wiederholen.[1]) Diesem Schnitt ist dann auch alles, was etwa von historischer Erzählung neben den Urkunden in der Quelle des Chronisten stand, zum Opfer gefallen.

So erklärt sich die Lücke vollständig. Sie beweist aber zugleich, dass die Quelle, aus der der Chronist die Urkunden genommen hat, dieselbe ist, der er seine Schilderung der Wirksamkeit Ezras und Nehemias entnahm, mit andren Worten, dass er hier wie für die vorexilische Geschichte nur eine einzige Vorlage hat, die er ausschreibt und überarbeitet. Weitere Beweise für diesen Satz werden wir sogleich im nächsten Abschnitt kennen lernen.

[1]) Da die Angabe über die Beschwerde unter Xerxes von den auf den Mauerbau bezüglichen Dokumenten unter Artaxerxes schwerlich getrennt werden kann, ist anzunehmen, dass die Quelle des Chronisten sie an dieser Stelle, nach der Erzählung von Ezras Zug und dem Versuch des Mauerbaus, nachgeholt hat; und das konnte sie ganz gut, wenn sie wenig Bedeutung und Wirkung gehabt hat.

Drittes Kapitel.

Das jüdische Gemeinwesen vom Exil bis auf Nehemia.

Die Ueberlieferung der Schriften Ezras und Nehemias und die Bevölkerungsliste Nehemia 7. 11.

Der zweite Theil des Ezrabuchs, die Schilderung der Wirksamkeit Ezras und Nehemias, Ezra 7 — Nehem. 13, bietet, so weit die directen Auszüge aus den Memoiren beider reichen, der Kritik wenig Schwierigkeiten, sei es dass sie wörtlich aufgenommen, sei es dass sie aus der ersten in die dritte Person umgesetzt sind, d. h. für Ezra 7, 1—Nehem. 7, 5; Nehem. 8, 1ᵇ bis 10, 40; 12, 27—43; 13, 4—31. Hier sind nur einige meist längst erkannte Zuthaten des Chronisten auszuscheiden: Ezra 7, 1 bis 10; 8, 35. 36[1]); Neh. 8, 4ᵇ. 7ᵃ; 9, 4. 5[2]); 12, 27—30. 33—36. 41 bis 43, woran sich 12, 44—13, 3[3]) unmittelbar anschliesst. Alles andere ist werthvollste, völlig authentische Ueberlieferung. Nur die Frage, ob die beiden Berichte richtig miteinander verbunden sind, bedarf noch weiterer Erörterung. Um so mehr Schwierigkeiten bieten die übrigen Abschnitte Neh. 7, 5—8, 1ᵃ (= Ezra 2) und 11, 1—12, 26, die aus Listen der Bevölkerung und der Piester und Leviten bestehen. Hier ist nur durch eine mühselige Untersuchung zu einem brauchbaren Resultat zu gelangen. Und doch sind diese Abschnitte von ganz hervorragender Wichtigkeit: giebt sich doch die Liste Neh. 7 = Ezra 2 als ein von Nehemia mitgetheiltes Verzeichniss der unter Kyros

---

[1]) Das zeigt Inhalt und Sprache, besonders die Tautologie „Satrapen (vgl. o. S. 32 A.) des Königs und Statthalter von ‘Eber hannahar“.

[2]) Vgl. u.

[3]) S. u. S. 97 Anm. 2.

aus dem Exil zurückgekehrten Juden. Wenn sie authentisch ist, muss sie daher die Grundlage aller Untersuchungen über die nachexilische Gemeinde bilden.

Die Liste Neh. 7 tritt auf als den Memoiren Nehemias entnommen. Nach Vollendung des Mauerbaus will Nehemia der bis dahin nur dürftig bewohnten Stadt eine grössere Bevölkerung verschaffen. „Da gab mir mein Gott in den Sinn, die Vornehmen und Häuptlinge und das Volk zu versammeln um die Geschlechter aufzunehmen. Da fand ich das Geschlechtsbuch derer, die zu Anfang heraufgezogen waren, und darin fand ich geschrieben:“ und nun folgt das Verzeichniss. Früher hat man diese Angabe meist für zuverlässig gehalten. Doch hat schon Reuss[1]) Zweifel geäussert, ob die Liste wirklich ein Verzeichniss der 538 aus dem Exil zurückgekehrten Juden gebe. Eingehender hat sie Kosters untersucht; nach ihm enthält sie eine Aufnahme der Gemeinde aus der Zeit Nehemias und stammt vielleicht aus Ezra's Memoiren (S. 139). Wellhausen Gött. Nachr. S. 177 geht auf die Frage, wie die Liste zu datiren sei, nicht ein; in der Negative stimmt er Kosters bei.

Um zur Entscheidung zu gelangen, müssen wir weiter ausholen.

Wir haben schon gesehen, dass der Chronist die Schriften Ezra's und Nehemia's nur in einer zusammenfassenden Bearbeitung gekannt hat, welche die Geschichte von Kyros an behandelte. Nur dadurch erklärt sich auch die Art, wie die Auszüge mitgetheilt werden. Von 7, 27 an redet Ezra plötzlich in erster Person, aber der Leser muss errathen, dass er es ist, der spricht. 10, 1 geht der Schriftsteller ebenso unvermittelt in die dritte Person über. Den Memoiren Nehemias ist wenigstens die Bemerkung: „Worte Nehemias des Sohnes Chakkeleja's“ vorausgeschickt. Aber auch hier sind zwischen die Selbsterzählung 1, 1—7, 5; 12, 27 ff.; 13, 4 ff. unvermittelt andere Abschnitte eingeschoben, in denen von Nehemia in dritter Person geredet wird (8, 9. 12, 26. 47), und die zum Theil weit über seine Zeit hinausgreifen (12, 10 f. 22). So kann ein selbständig arbeitender Schriftsteller nicht verfahren, sondern nur ein Ueberarbeiter, der eine Vorlage bald zusammenstreicht, bald durch

[1]) Gesch. der heil. Schriften alten Testaments S. 439. 522.

Zusätze erweitert. Derjenige, welcher die Schriften des Ezra und des Nehemia zu einem einheitlichen Geschichtswerke zusammenarbeitete, hat zweifellos auch bemerkt, wo er Stücke wörtlich, und daher in erster Person, übernimmt, und wäre es auch nur in der Form wie Neh. 1, 1. Aber bei den Auszügen aus Ezra ist dieser einleitende Vermerk durch die vom Chronisten selbst gearbeitete Einleitung 7, 1—10 weggeschnitten, und dann geht er, ähnlich wie bei den Briefen des Sisines und Darius cap. 5. 6 gleich in medias res: er theilt Artaxerxes' Rescript mit und führt sogleich mit den anschliessenden Worten Ezras weiter fort, ohne zu beachten, dass er dem Leser garnicht mitgetheilt hat, wer redet. In Ezra's Memoiren muss von den Vorbereitungen seiner Mission, seinen Verhandlungen mit den Ministern, der königlichen Staatsrathssitzung, in der er seine Sache verficht und durchsetzt, die Rede gewesen sein — Ezra selbst nimmt ja 7, 28 darauf Bezug —, und der erste Bearbeiter hat das gewiss mit aufgenommen; aber der Chronist hat es durch 7, 1—10 verdrängt.

Genau ebenso geht es weiter. Bei Ezra wie bei Nehemia excerpirt er zunächst ausführlich und wörtlich — warum die Erzählung Ezra 10 in die dritte Person übergeht, ist nicht zu sagen, vielleicht hat hier schon die Vorlage einen kürzenden Auszug[1]) an Stelle der Worte Ezra's gesetzt —, dann aber erhält man den Eindruck, als sei die Sache dem Schriftsteller langweilig geworden. Nicht nur der Versuch des Mauerbaus wird gestrichen, sondern überhaupt alles was bei Ezra auf die Verstossung der fremden Weiber gefolgt war. Nur die Einführung des Gesetzes wird dann wieder Neh. 8—10 ausführlich berichtet — dass diese Abschnitte aus Ezra's Memoiren stammen, wird allgemein mit Recht angenommen, wenn es auch nicht streng beweisbar ist. Aber auch hier zeigt sich

[1]) Dass gekürzt ist, wird dadurch sehr wahrscheinlich, dass die Erzählung von den Verhandlungen nach der Ankunft Ezras im fünften Monat cap. 10 sehr rasch zu der Versammlung am $^{20}/_{9}$ (10, 9) übergeht und die Verhandlungen in dieser, die Reden der Opponenten 10, 15, die Art, wie die Verstossung der fremden Frauen in den folgenden Monaten durchgeführt wird 10, 16 f., sehr rasch abgemacht werden. Ezra wird das ausführlicher erzählt haben.

die uns jetzt hinlänglich bekannte Art des Chronisten darin, dass er cap. 10 ganz unvermittelt von der grossen Rede der Leviten cap. 9 — in der Quelle war es vermuthlich eine Rede Ezras selbst[1]) — zu der Urkunde übergeht, durch die das Volk sich auf das Gesetz verpflichtet, und dieser am Schluss kein Wort anfügt. Cap. 11 geht eben so unvermittelt zu einem ganz anderen Gegenstand über. Nicht anders sind die Mittheilungen aus Nehemias Schrift, nur dass hier durchweg die erste Person beibehalten ist. Die Geschichte des Mauerbaus wird ausführlich erzählt. Dann will Nehemia für die Bevölkerung Jerusalems sorgen; zu dem Zweck wird das Geschlechtsregister mitgetheilt. Aber was er gethan hat wird nirgends gesagt. Zunächst folgen ganz andere Dinge, die Einführung des Gesetzes; aber auch cap. 11 wird der Faden nur scheinbar wieder aufgenommen, von Massregeln, die Nehemia für Jerusalem getroffen habe, ist mit keinem Worte die Rede, obwohl das Capitel von der Bevölkerung Jerusalems handelt. 12, 31 ff. folgt nur noch eine kurze Beschreibung der Einweihung der Mauer durch Nehemia. Die Auszüge in cap. 13 über Nehemias zweite Statthalterschaft, im J. 433 oder noch später, sind dann wenigstens zu Anfang wieder ganz dürftig; dass Nehemia fortgegangen ist und wieder zurückkehrt, erfahren wir erst nachträglich v. 6, über die ganze Zwischenzeit wird garnichts mitgetheilt. Und doch lehren Nehemias Worte, dass er davon erzählt hat. Er muss nach dem Bericht über die Einweihungsfeier von weiteren Massregeln für die Einrichtung des Gemeinwesens erzählt und dann eine Reihe von Missbräuchen aufgezählt haben, die sich einschlichen.[2]) Daran schliesst 13, 4 „Vor diesem aber (ולפני

[1]) Diese Vermuthung [denn Ueberlieferung ist es wohl nicht] hat die griechische Uebersetzung auch gemacht, die 9, 6 *καὶ εἶπεν Ἔσδρας* einschiebt.

[2]) Der Chronist hat hier einmal empfunden, dass cap. 13 einer Vorbereitung bedurfte, und deshalb 12, 44—47 den Bericht über die Vorrathskammern und die Abgaben für die Priester und Leviten eingelegt. Aber was er erzählt, ist lediglich aus Nehemias Worten 13, 4 ff. 10 ff. entnommen. Dass der Abschnitt ein Werk des Chronisten ist, lehrt jedes Wort. Besonders charakteristisch sind „die in der Thora für die Priester und Leviten vorgeschriebenen Abgaben“ מנאות התורה לכהנים וללוים v. 44, wie er für „die Abgaben an die Leviten“ מניות הלוים Neh. 13, 10 sagt; ferner die Hereinziehung der von ihm erfundenen Anordnungen Davids und

הזה) hatte der Priester Eljašib ... dem Tobia (oder sich?) eine grosse Zelle eingerichtet ... Während all dieser Vorgänge aber (ובכל הזה) war ich nicht in Jerusalem; denn im Jahr 32 des Artaxerxes [Königs von Babel] war ich zum König gegangen“ u. s. w. Nur so kommt ein erträglicher, ja für die schlichte Erzählungsweise Nehemias untadelhafter Zusammenhang heraus.

Der Zusammenhang, in dem in unserm Texte das Geschlechtsregister cap. 7 mit der Verlesung des Gesetzes durch Ezra cap. 8 steht, ist nicht erst vom Chronisten geschaffen worden. Die Verbindung lautet:

7 [73] „Und es wohnten die Priester und Leviten und Thorwächter und Sänger und ein Theil des Volks und die Netinim und ganz Israel in ihren Städten.[1])

Und als der siebente Monat kam, während die Israeliten in ihren Städten wohnten, 8 [1] da versammelte sich das ganze Volk wie ein Mann auf den Platz vor dem Wasserthor, und sie befahlen dem Schriftgelehrten Ezra, das Buch der Thora Moses zu bringen, die Jahve Israel geboten hatte.“

Der erste Satz steht in Zusammenhang mit dem Geschlechtsregister, der zweite gehört zur Geschichte der Einführung des Gesetzes; dass dies von Ezra auf dem Platz vor dem Wasserthor verlesen wurde, wird 8, 3 wiederholt. Der Chronist hat nun die Liste in Ezra 2 schon einmal gegeben; da sie sich auf die Zeit der Rückkehr unter Kyros beziehen soll, war es durchaus verständig, sie schon hier mitzutheilen. Dabei hat er aber nicht nur den Schluss 7 [73] mit aufgenommen, sondern auch den Satz „als der siebente Monat kam, während die Israeliten in

Salomos für die Sänger und Thorhüter v. 45, die unvermeidliche Nennung Asaphs v. 46, die absurde Erwähnung Zerubbabels v. 47. – Ueber Neh. 13, 1—3, die Aussonderung der Araber, s. u.

[1]) Ezra 2, 70 setzt die Thorwächter und Sänger nach „ein Theil des Volks (ומן העם)“ und gibt בעריהם zweimal, vor und nach וכל ישראל. Die griechischen Uebersetzungen (auch *Εσδρ. α* 9, 37 f. kehrt dies Stück wieder) geben keine Varianten ausser *Εσδρ. α* 5, 45 *καὶ κατῳκίσθησαν οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ Λευῖται καὶ οἱ ἐκ τοῦ λαοῦ* (ומן העם) [*αὐτοῦ* add. Vat.] *ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν τῇ χώρᾳ, οἵ τε ἱεροψάλται καὶ οἱ πυλωροὶ καὶ πᾶς Ἰσραὴλ ἐν ταῖς κώμαις αὐτῶν*. Wellhausen, Gött. Nachr. 1895, 178, hat wohl Recht, wenn er das für den ursprünglichen Text hält; vgl. u. S. 101.

ihren Städten waren, versammelte sich das ganze Volk wie ein Mann" — nur die Versammlung auf dem Platz vor dem Wasserthor kann es nicht brauchen, und setzt dafür „nach Jerusalem." Daran knüpft er eine von ihm selbst frei componirte Schilderung der Errichtung des Altars durch Josua und Zerubbabel, und eine Feier des Laubhüttenfestes, die aus Neh. 8, 19 ff. entnommen ist: nur hat er übersehen, dass Neh. 8, 17 ausdrücklich gesagt wird, dass das Fest „seit den Tagen Josuas des Sohnes Nuns bis auf diesen Tag" so nicht gefeiert war. Da nun ein Schriftsteller einen Zusammenhang, den er selbst erst später schafft, nicht vorher schon abschreiben kann, ergiebt sich, dass die Verbindung von cap. 7 und 8 schon der Vorlage des Chronisten angehört, und zwar mit demselben Wortlaut wie bei ihm.[1])

Ursprünglich ist aber die Verbindung nicht. Sie ist nur dadurch herbeigeführt, dass cap. 8 eine Versammlung ganz Israels in Jerusalem erzählt wird; dafür ist es die selbstverständliche Voraussetzung, dass ein Theil des Volks in den Landstädten (oder richtiger Dörfern) wohnt. Das wird dadurch noch ausdrücklich hervorgehoben, dass die Worte „während die Israeliten in ihren Städten waren" aus 7, 73 noch einmal in den Eingang von cap. 8 hinübergenommen sind. Im übrigen hat das Geschlechtsregister mit der Erzählung cap. 8—10 garnichts zu thun.

Die wahre Fortsetzung von cap. 7 ist vielmehr, wie z. B. schon Ewald und Stade[2]) erkannt haben, cap. 11. Hier heisst es: „und die Obersten des Volks (שרי העם) wohnten in Jerusalem. Das übrige Volk aber warf das Loos, damit von je zehn Einer in Jerusalem der heiligen Stadt wohne, während neun Zehntel in den Landorten (בָּעָרִים) blieben. Und das Volk segnete alle, die sich freiwillig entschlossen, in Jerusalem zu wohnen."

Das ist die richtige Ergänzung der Liste cap. 7. Das

---

[1]) Diese Consequenz hat bereits Wellhausen in Bleek's Einleitung S. 268 gezogen.

[2]) Gesch. II 98 A. Die neuesten Forscher haben mit Unrecht diese Thatsache ignorirt. Stade weist mit Recht die Ansicht von Bertheau und Ryssel, Bücher Esra, Nehemia und Esther[2] S. XIV. 310 f., ab, dass Neh. 11, 1 f., dessen Zusammenhang mit cap. 7 auch sie anerkennen, sich auf Nehemias Maassregeln beziehe. Weiteres s. u.

Geschlechtsregister wird nach 7,5 mitgetheilt um die Massregeln daran anzuschliessen, welche für die Bevölkerung Jerusalems ergriffen werden; die Angabe über diese gehört also an seinen Schluss. Aber dass die cap. 11 berichteten Massregeln von Nehemia getroffen seien, wie Bertheau und Ryssel annehmen, ist in den angeführten Sätzen mit keinem Worte gesagt. Auch sehen dieselben nicht aus wie ein wie stark auch immer gekürzter Auszug aus Nehemias Memoiren, sondern sie sind einfach ein Bestandtheil des Geschlechtsregisters cap. 7. Das wird sich unten noch weiter bestätigen. — Zu v. 2 bildet die Ergänzung v. 20 „Und der übrige Theil Israels, der Priester und der Leviten wohnte in allen Ortschaften Judas, jeder auf seinem Besitzthum (בנחלתו).“

Dazwischen wird in v. 3—19 die Angabe über die Bevölkerung Jerusalems weiter ausgeführt. Der ursprüngliche Text von v. 3 ist freilich jetzt durch einen Einschub aufs ärgste entstellt. Der Text lautet:

„[3]Dies sind die Häupter der Provinz, welche in Jerusalem wohnten [und in den Ortschaften Judas wohnten sie jeder auf seinem Grundbesitz (באחֻזתו) in ihren Ortschaften, Israel, die Priester, die Leviten, die Netinîm, die Söhne der Knechte Salomos] — [4]und in Jerusalem wohnten Leute von den Söhnen Judas und von den Söhnen Benjamins.“ Darauf folgen v. 4—6 die Judäer, v. 7—9 die Benjaminiten, die in Jerusalem wohnten, dann die Priester (10—14), Leviten (15—18) und Thorhüter (19). Weiter nach dem eingeschobenen v. 20 in 21—24 noch Angaben über die Netinim, die Leviten u. a.

Es ist klar, dass die eingeklammerten Worte in v. 3 ein Einschub sind: wer in Jerusalem wohnt, soll uns mitgetheilt werden, nicht wo die andern wohnen. Die Angabe über diese hat ihren richtigen Platz erst v. 20, nachdem Jerusalem erledigt ist. Dass ein Einschub vorliegt, wird auch durch den Wortlaut ואלה ראשי המדינה אשר ישבו בירושלם [ובערי יהודה ישבו איש באחזתו וג'], namentlich durch das unerträgliche doppelte ישבו bestätigt. Auch diesen Zusatz aber hat der Chronist bereits vorgefunden. Denn dieser hat dieselbe Liste, soweit sie sich auf Jerusalem bezieht, schon einmal Chron. I 9 benutzt, freilich mit starken Entstellungen. Hier heisst es zu Anfang:

„9 [1] Und von ganz Israel wurde ein Geschlechtsregister aufgenommen. [Diese sind aufgezeichnet im Königsbuch von Israel und Juda[1]); sie wurden nach Babel geführt wegen ihrer Vergehen.] [2] Und die [früheren] Einwohner auf ihren Besitzungen (באחזתם) in den Ortschaften waren Israel, die Priester, die Leviten, die Netînim. [3] In Jerusalem aber wohnte ein Theil der Söhne Judas, Benjamins, [Ephraims und Manasses].“ Was der Chronist hinzugethan hat, um die Angabe für die vorexilische Zeit brauchbar zu machen, ist eingeklammert; das übrige geht mit Neh. 11, 3 ff. auf dieselbe Vorlage zurück, wie namentlich das beide Male vorkommende Wort אחזה für „Grundbesitz“ beweist — in dem ältern Text Neh. 11, 20 steht dafür נחלה. — Ueber den Werth der Angaben v. 3—19. 21—24 wird später zu reden sein.

Die Quelle des Chronisten hat also ihre Vorlage, die einheitliche Bevölkerungsliste Neh. 7. 11, durch Einschiebung der Geschichte der Einführung des Gesetzes cap. 8—10 in zwei Theile zerrissen. Den in cap. 11 aufgenommenen Schluss hat sie durch den Satz 7, 73[1] vorweg genommen, der, auch wenn wir ihn in der Fassung von *Εσδρ. α* (S. 98 A.) lesen, „die Priester und Leviten und ein Theil des Volks wohnten in Jerusalem, und die Sänger und Thorwächter ⟨und Netînim⟩ und das ganze (übrige) Israel in den Ortschaften“, nur ein schlechtes und unrichtiges Resumé von cap. 11 giebt. Denn niemals haben alle, und schwerlich selbst in der Zeit unmittelbar nach Nehemia auch nur der grössere Theil der Priester und Leviten in Jerusalem gewohnt, während umgekehrt ein Theil der Sänger und Thorwächter und die Netînim immer in Jerusalem wohnten. Das richtige giebt cap. 11: in Jerusalem wohnten die Vornehmen und ein durch das Loos bestimmtes Zehntel von allen Geschlechtern der Geistlichkeit wie der Laien, ferner eine Anzahl Leute, die freiwillig dorthin gegangen waren.

Nun können wir, zunächst ohne Rücksicht auf die Verbindung mit den Worten Nehemias 7, 5, durch die es eingeführt wird, das ursprüngliche Dokument selbst betrachten, das in

---

[1]) Die Accentuation zieht ויהודה als Subject zum folgenden. Aber die Auffassung von LXX, welche es mit dem vorhergehenden verbindet, ist offenbar richtiger.

Neh. 7, 6—72. 11, 1—24 vorliegt. Es ist ein Actenstück officiellen Charakters. Die Ueberschrift lautet (Neh. 7, 6f. = Ezra 2, 18)[1]:

„Dies sind die Angehörigen der Provinz (בני המדינה), die aus der Gefangenschaft des Exils, in das sie Nebukadnezar König von Babel[2]) weggeführt hatte, heraufgezogen und nach Jerusalem und Juda zurückgekehrt waren, jeder in seine Ortschaft; diejenigen, welche mit Zerubbabel, Jesua, Nehemia etc. gekommen waren."

Dann folgt „Zahl der Männer des Volks Israel" d. h. der Laien, und darauf die Zahlen zunächst der Angehörigen der einzelnen Geschlechter (Neh. 7, 8—24. Ezra 2, 3—19), dann der Leute aus einer Anzahl von Orten der Umgebung Jerusalems (N. 7, 25—38. E. 2, 20—35); dann die Priester, Leviten und sonstigen Cultusbediensteten (7, 39—60. 2, 36—58); dann aus Babylonien gekommene Laien- und Priestergeschlechter, deren israelitischer Ursprung nicht feststand (7, 61—65. 2, 59—62). Darauf folgt die Gesammtsumme einschliesslich der Sklaven und des Viehs (7, 66—69. 2, 64—67), und Angaben über die Spenden für den Gottesdienst (7, 70—72. 2, 68. 69). Daran schliesst sich die Angabe über die Bewohner Jerusalems (11, 1. 2) und über die Wohnsitze des übrigen Volks (11, 20), die in 11, 3—19. 21—24 weiter ausgeführt wird.

Die Anhänge der Bevölkerungsliste Neh. 11, 25—12, 26. Die Vorlage des Chronisten.

An diese Urkunde schliessen sich zwei Anhänge:

1. Ein Verzeichniss der von den Judäern und Benjaminiten bewohnten Ortschaften 11, 25—36, das sogleich S. 105 besprochen werden soll.

2. Ein Priesterverzeichniss cap. 12, 1—26:

a) „Und dies sind die Priester und Leviten, die mit Zerubbabel und Jesua heraufzogen" 12, 1, worauf zunächst ein Verzeichniss

[1]) Die Correcturen der Ueberarbeitung in *Εσδρ. α* 5, 7, der z. B. für „die Angehörigen der Provinz" *οἱ ἐκ τῆς Ἰουδαίας ἀναβάντες* setzt, brauchen hier nicht aufgeführt zu werden. *Εσδρ. β* übersetzt *οἱ υἱοὶ τῆς χώρας*.

[2]) „nach Babel" add. Ezra 2.

„der Häupter der Priester und ihrer Brüder in der Zeit Jesua's", dann das der Leviten, offenbar für dieselbe Zeit, folgt 12, 2—9.

b) Liste der Hohenpriester der Perserzeit, ohne Ueberschrift, 12, 10 f.: Ješua', Jojaqîm, Eljašîb, Jojada', Jochanân (geschrieben Jonatan, vgl. o. S. 91), Jaddua', in sechs Generationen, was der Zeit von rund 200 Jahren entspricht.

c) „Zur Zeit Jojaqîm's waren Priester", worauf die Familienhäupter folgen, die an Stelle der unter a genannten getreten sind 12, 12—21. Daran schliesst v. 22: „[die Leviten.] Zur Zeit des Eljašîb Jojada' Jochanan und Jaddua' wurden die Häupter der Familien [und] der Priester aufgeschrieben bis[1]) zur Regierung Darius des Persers", worunter nur Darius III. verstanden sein kann. Es ist klar, dass הלוים fälschlich aus dem folgenden an die Spitze dieses Satzes gerathen und dann um ihn einigermassen verständlich zu machen das ו vor הכהנים eingeschoben ist. Dem Chronisten lag also ein vollständiges Verzeichniss der Häupter der priesterlichen Familien für die Perserzeit vor; er hat daraus aber nur die Namen für die Zeit der beiden ersten Hohenpriester entnommen, dann ist es ihm zu langweilig geworden, weiter abzuschreiben.

d) „Die Söhne Levis (= die Leviten v. 22): Die Familienhäupter sind aufgeschrieben in der Chronik (dem Buch der Tagesereignisse) [und] bis zur Zeit Jochanans des Sohnes (rect. Enkels) Eljašîb's", worauf ein sehr unvollständiges Verzeichniss folgt 12, 23—25. Offenbar ist v. 23 die nachlässige und verstümmelte Wiedergabe eines ursprünglich mit der Angabe über die Priester v. 22 identischen Satzes. Daher steht am Schluss der der Angabe von v. 12 entsprechende Satz: „Diese (waren) zur Zeit Jojaqims des Sohnes Jesua's des Sohnes Joṣadaq's." Auf eine weitere Fortführung der Liste hat der Chronist auch bei den Leviten verzichtet. Dafür hat er zum Schluss die unsinnigen Worte angehängt: „und zur Zeit des Statthalters Nehemia und des Priesters und Schriftgelehrten Ezra", wodurch seine Angaben in den Zusammenhang der Erzählung eingerückt werden sollen. Er fährt dann v. 27 unmittelbar mit der nach Nehemia erzählten aber von ihm ausgemalten Beschreibung der Einweihung der Mauer fort. Eine passende Anknüpfung an die vorhergehenden

[1]) Für על ist עד zu lesen.

Listen schafft er durch den Eingang: „Und zur Einweihung der Mauer Jerusalems holte man die Leviten aus allen ihren Orten (מקומתם), um sie nach Jerusalem zu bringen, um die Einweihung mit Freude, Danksagungen und Gesang (begleitet von) Cymbeln, Harfen und Zithern zu begehen“, was dann im folgenden (S. 106, 4) noch weiter ausgemalt wird. Nehemia's eigene Worte beginnen erst v. 31.

Die Verzeichnisse von cap. 12 haben mit den Memoiren Ezra's und Nehemia's nichts mehr zu thun. Die Vorlage des Chronisten war eine auf Vollständigkeit Anspruch machende Liste der Geschlechtshäupter der Priester und der Leviten für die ganze Perserzeit, geordnet nach den regierenden Hohenpriestern. Ueber ihren Werth werden wir später noch zu reden haben. Woher er sie genommen hat, sagt der Chronist selbst v. 23: aus dem ספר דברי הימים, der Chronik, dem „Buch der Tagesereignisse“. Hier ist also das Werk genannt, das dem Chronisten — dessen Schrift ja denselben Titel führt — für die nachexilische Zeit ebenso als alleinige Vorlage gedient hat, wie das kanonische Königsbuch für die vorexilische Zeit.[1]) Da das Werk die Verzeichnisse bis auf Darius III. hinabgeführt hat, wird es in dieser Zeit oder etwa unter Alexander geschrieben sein. Auch hier bestätigt sich, dass der Chronist beträchtlich später geschrieben hat.

Es ist nun unsere Aufgabe, das Geschlechtsregister cap. 7. 11 mit den sonstigen Angaben über die Organisation des jüdischen Gemeinwesens zu vergleichen und von dieser ein möglichst vollständiges Bild zu gewinnen. Dann dürfen wir auch hoffen, Anhaltspunkte für die Zeit zu gewinnen, aus der es stammt, und den Werth der Angabe zu beurtheilen, die es mit Nehemia's Memoiren verknüpft.

[1]) Diese Folgerung hat bereits WELLHAUSEN bei BLEEK, Einleitung [4], 268 A. gezogen; nur darin irrt er, dass er für Ezra c. 1—6 oder vielmehr 4—6 eine andere Quelle annimmt. Weiteres s. u. cap. 4. Dasselbe Werk wird übrigens der Chronist Chron. I 9, 1, wo er die Liste Neh. 7, 11 citirt (oben S. 101), mit dem „Königsbuch von Israel und Juda“ meinen; dieser Titel passte für die Fiction besser, dass die Angaben sich auf die vorexilische Zeit bezögen.

Der Umfang des jüdischen Gebiets.

Im Anschluss an das Geschlechtsregister cap. 7. 11 fährt unser Text 11, 25 fort:

„In den Gehöften (החצרים) auf ihren Feldern wohnte ein Theil der Söhne Judas (מבני יהודה) in Qirjat ha-arba' und seinen Ortschaften (ובנתיה), in Daibon[1]) und seinen Ortschaften, in Jeqabṣ'el und seinen Gehöften, [26] in Ješua', Molada, Betpaleṭ, [27] Chaṣar-Šû'al, in Beeršeba' und seinen Ortschaften, [28] in Ṣiqlag, in Mekona (*Μαμη* Lucian) und seinen Ortschaften, [29] in 'En-Rimmon, Ṣor'a, Jarmût, [30] Zanoach, in 'Adullam und ihren Gehöften, Lachîš und seinen Feldern, 'Azaqa und seinen Ortschaften. So waren sie angesiedelt von Beer-Šeba' bis zum Hinnomthal (Gehenna bei Jerusalem). [31] Und die Söhne Benjamins wohnten (in[2]) Geba', Mikmaš, 'Ai[a] und Bet'el und seinen Ortschaften, [32] Anatot, Nob, 'Ananja, [33] Chaṣôr, Rama, Gittaim, [34] Chadid, Ṣebo'îm, Neballaṭ, [35] Lod (Lydda) und Ono, Gê-hacharašîm (Thal der Zimmerleute). [36] Und ein Theil der Leviten war zugetheilt zu Juda und Benjamin.“[3])

Dieser Text giebt sich als direkte Fortsetzung des Geschlechtsregisters: nachdem die Bewohner Jerusalems aufgezählt sind, werden die Landorte verzeichnet, wie jene nach Juda und Benjamin vertheilt. Dann folgen die Leviten. Nur über die Priester und Tempelbediensteten, die auf dem Lande wohnten, fehlt eine Angabe. Soweit ich sehen kann, ist die Stelle ziemlich allgemein für authentisch, für einen integrirenden Bestandtheil des Geschlechtsregisters gehalten worden.

---

[1]) ob das für דימונה Jos. 15, 22 verschrieben ist, wie man gewöhnlich annimmt, steht dahin. Das moabitische Daibon (mas. Dibon) kann allerdings kaum gemeint sein.

[2]) für מגבע (LXX *ἀπὸ Γαβαά*) ist בגבע zu lesen.

[3]) Der corrupte mas. Text ומן הלוים מחלקות יהודה לבנימין (LXX *καὶ ἀπὸ τῶν Λευιτῶν μερίδες Ἰούδα τῷ Βενιαμίν*) ist nach Lucian *καὶ ἐκ τῶν Λευιτῶν μερίδες ἐν τῷ Ἰούδᾳ καὶ τῷ Βενιαμίν* zu corrigieren. Mindestens ist ליהודה ולבנימין zu lesen. Nachdem die Wohnsitze Judas und Benjamins aufgezählt sind, wird gesagt, dass die Leviten, soweit sie sich nicht in Jerusalem angesiedelt haben, unter beiden Stämmen zerstreut wohnen.

Smend[1]) hielt sie nur für unvollständig; Stade[2]) hat eine Karte des Gebiets der nachexilischen Gemeinde danach entworfen. Und als Smend[3]) erkannte, dass „die Juden in vormakkabäischer Zeit den Süden des alten Juda nie wieder besessen haben", hat er die Liste für vorexilisch erklärt.

Aber das ganze Verzeichniss ist ein völlig unhistorisches Machwerk des Chronisten. Ich will gar nicht davon reden, dass hier von der Vertheilung nach Geschlechtern, die den Hauptinhalt des Registers bildet, mit keinem Worte die Rede ist, und dass wenigstens die hier fehlende Angabe über die Sänger vom Chronisten bei Gelegenheit der Einweihungsfeier der Mauer 12, 28 f. nachgeholt wird.[4]) Aber es liegt auf der Hand, dass das Verzeichnis nach den Listen des Buchs Josua gearbeitet ist; daher stammt der von dem Charakter der ächten Theile so völlig abweichende Stil, das ständige וּבְנֹתֶיהָ, das hyperarchaische Qirjat-arba' für Hebron, das der Priestercodex mit solcher Vorliebe verwerthet, in einem Bericht über die Zeit Nehemia's wahrlich ein monströser Anachronismus, etwa wie wenn in einer statistischen Urkunde der Gegenwart plötzlich von der Ubierstadt die Rede wäre. Nun wissen wir, dass Hebron und sein Gebiet erst im J. 164 von Judas Makkabaeus den Edomitern entrissen wurde (Macc. I 5,65); da sollen wir dem Chronisten glauben, dass die Juden zur Zeit Nehemias, oder vielmehr schon im Jahre 538 nicht nur Hebron, sondern den äussersten Süden Palästinas, 'Enrimmon und Beeršeba' und die philistäischen Grenzstädte Ṣiqlag und Lakiš besetzt haben? Nicht anders liegt es im Norden. In Betchoron, ein paar Meilen nordwestlich von Jerusalem, wohnt Sinuballiṭ (Sanballaṭ), der samaritanische Hauptgegner

---

[1]) Listen der Bücher Esra und Nehemia, Progr. Basel 1881, S. 8.

[2]) Geschichte II zu S. 112. Ihm folgt Sieglin, Atlas antiquus, Taf. V, 3.

[3]) Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte S. 340. Ihm folgt Wellhausen, israel. und jüd. Gesch. 122, der Neh. 11, 25 ff. als „versprengtes Stück" bezeichnet.

[4]) Im Anschluss an das Zusammenströmen der Leviten (S. 104) heisst es „und die Sänger versammelten sich theils aus dem Landkreis um Jerusalem, theils aus den Gehöften Neṭophati's (d. h. aus Neṭopha), aus Bet-haggilgal und von den Feldern von Geba' und 'Azmawet; denn die Sänger hatten sich rings um Jerusalem Gehöfte gebaut" —, zugleich ein Beleg, dass eine derartige Angabe nicht etwa am Schluss von cap. 11 ausgefallen ist.

Nehemia's; er und seine Genossen versuchen zur Zeit des Mauerbaus diesen zu einer Zusammenkunft in der Thalschlucht von Ono, auf ihrem Gebiet, zu verlocken, um ihn in ihre Gewalt zu bekommen (Neh. 6, 2). Erst im J. 145 werden die drei samaritanischen Bezirke (*νομοί*) Aphairema (Ephraim?), Lydda und Ramathain von Demetrius II. an Jonathan abgetreten (Macc. I 11, 34), was Demetrius I. bereits 152 versprochen hatte (ib. 10, 30, 38)[1]); wie können da Ono, Lydda und ihre Nachbarorte schon von den benjaminitischen Exulanten besetzt sein? — Vielmehr handelt es sich hier um die allmähliche friedliche Ausdehnung der Juden gegen das Küstengebiet in der letzten persischen und ersten griechischen Zeit, um derenwillen Chron. I, 8, 12 Ono und Lydda von einem Nachkommen Benjamins gebaut werden. Somit schildert diese Stelle die Verhältnisse zur Zeit des Chronisten, nicht die des sechsten und fünften Jahrhunderts.

Den wirklichen Umfang des jüdischen Gebiets lernen wir aus Nehemia's Beschreibung des Mauerbaus kennen: er reicht nicht über die nächste Nachbarschaft Jerusalems hinaus. An dem Bau nahmen ausser den Bewohnern von Jerusalem theil: die Leute von Jericho (3, 2), von Teqoa' mit Ausschluss ihrer Vornehmen (אדיריהם 3, 5) — hier im Südwesten findet sich also eine stark particularistische Gesinnung —, und von Zanoach westlich von Jerusalem am Rande des jüdischen Gebirgs (3, 13)[2]). Ferner erscheinen die Obersten (שרים) der beiden Districte von Jerusalem (3, 9. 12)[3]), von Miṣpa nördlich von Jerusalem (3, 15. 19)[4]), von Qe'ila (3, 17. 18) und von Betṣûr (3, 16 — der Oberst der andern Hälfte ist wohl ausgefallen) im Süden, nördlich von Hebron, endlich der Oberst des Bezirks von Bet-hakkerem (3, 14), einem im Südosten zwischen Jerusalem und Teqoa' (Jerem. 6, 1) zu suchenden Orte. Dazu kommen dann

---

[1]) Vgl. SCHÜRER, Gesch. I 141 f. 182.

[2]) über die bne has-Sana'a 3, 3 s. u.

[3]) Hier heisst es „Sallûm aus dem Geschlecht (vgl. 10, 25) hal-Lôcheš, der Oberst des halben Districts von Jerusalem, er und seine Töchter" הוא ובנותיו. Das ist offenbar aus ובנותיה „und seinen Ortschaften" corrumpirt; der Zusatz ist aber schwerlich ächt.

[4]) „Sallûn Oberst des ⟨halben⟩ Bezirks von Miṣpa" und „'Ezer Oberst ⟨des halben Bezirks⟩ von Miṣpa". Die eingeklammerten Worte sind im Text ausgefallen.

3, 7 „Melatja von Gibe'on und Jadôn von Meronot ‹und› die Leute von Gibe'on und ‹Meronôt›[1]) vom Amtsstuhl des Satrapen von 'Abar-naharâ". Diese beiden Orte gehören also nicht mehr zur מדינת יהודה, zur Provinz oder wörtlich zum ‹Gerichtsbezirk› von Juda, zu dessen Statthalter Nehemia ernannt ist, sondern zur syrischen Provinz; den כסא, der Stuhl, kann nur der Amts- oder Gerichtsstuhl sein. Hier in Gibe'on und dem ihm vermuthlich benachbarten, sonst unbekannten Meronot, wohnen also Leute, die der jüdischen Sache ergeben sind und freiwillig mitwirken, obwohl ihnen Nehemia nichts zu befehlen hat. Vermuthlich haben sich hier Exulanten ausserhalb des ihnen von der Regierung überwiesenen Gebiets niedergelassen.

Das Verzeichniss Neh. 3 ist nicht ganz lückenlos überliefert, und so mag ausser dem Obersten der anderen Hälfte von Betṣûr auch sonst noch ein Name ausgefallen sein, hier oder dort mögen sich die Bewohner den Befehlen des Statthalters entzogen haben; aber im wesentlichen ist es ein vollständig geschlossenes Gebiet, das uns hier entgegen tritt. Sehr auffallend ist nur, aber gewiss kein Zufall, dass Betlehem nicht genannt wird. Nach diesen Angaben habe ich auf der beigegebenen Karte den Umfang des jüdischen Gebiets gezeichnet. Von der Bedeutung der Districte wird später zu reden sein.

Die Anzahl der Deportirten.

In seinem Bericht über den Feldzug des Jahres 701 giebt Sanherib an, dass er 46 feste Städte des Hizkia von Juda mit zahlreichen Orten ihrer Umgebung genommen und „200 150 Menschen, klein und gross, männlich und weiblich, sowie Vieh ohne Zahl aus ihnen habe hervorkommen lassen und als Beute gezählt habe"; den Hizkia selbst habe er in Jerusalem wie einen Vogel im Käfig eingesperrt.[2]) Die Angabe, „ich liess

[1]) Der Text lautet והמצפה; aber da Miṣpa und seine Obersten nachher 3, 15. 19 erscheinen, ist wohl nach dem Vorhergehenden Meronôt zu corrigiren, wenn man nicht, was auch geschehen ist, ein zweites Miṣpa annehmen will. Ebenso ist vor אנשי ein ו unentbehrlich.

[2]) Prismainschrift III 11 ff.; s. den Text bei Schrader, Keilinschr. Bibl. III 95.

die Leute herauskommen (ušeṣa)" bezieht sich nicht etwa auf eine Fortführung der Bewohner; dafür brauchen die Assyrer andere Ausdrücke, gewöhnlich ašlul „ich führte fort". Sie besagt vielmehr, dass die Orte sich ergeben haben und ihre Bewohner vor die Thore gekommen sind, um sich der Gnade des Königs zu unterwerfen; dabei wird ihre Zahl festgestellt, und sie gelten als Beute, als dediticii, auch wenn sie an ihrem Wohnort gelassen werden. Sanherib giebt hier also die Zahl der sämmtlichen Bewohner des Landgebiets von Juda an. Hinzu kommt die Bevölkerung von Jerusalem. Wenn die Einwohnerschaft der heutigen Stadt auf 21000 bis 24000 Seelen geschätzt wird[1]), so hat die der vorexilischen, an Umfang etwa gleichgrossen Königsstadt gewiss nicht viel mehr betragen. Andrerseits ist Sanheribs Zahl wahrscheinlich eher zu gross als zu klein. Wir erhalten also eine Gesammtbevölkerung von etwa 220000 Seelen. Mehr als rund 4000 Quadratkilometer beträgt der Flächeninhalt des Königreichs Juda nicht[2]), wenn wir, wie billig, von dem nur ganz sporadisch bewohnten Wüstengebiet im Süden absehen, das auf unseren Karten hinzugerechnet zu werden pflegt und ja auch zum Machtbereich der Könige von Jerusalem gehörte. Das ergiebt eine durchschnittliche Bevölkerungsdichtigkeit von 50 bis 55 Einwohnern auf den □ km. und mehr ist in einem Lande, von dem auch in dieser Beschränkung noch etwa die Hälfte aus Steppe und Wüste besteht, nicht wohl zu erwarten; Spanien hatte 1877 nur 33 Einwohner auf den □ km. Vielmehr ist eine derartige Bevölkerung schon so dicht, dass sie die soziale Noth, von der die Propheten reden, völlig begreiflich erscheinen lässt.

Wir können die Bevölkerung der Zeit Sanheribs auch für die Nebukadnezars annehmen. Im siebenten Jahrhundert waren die Verhältnisse stabil, und all zu viel Schaden können die Kriegsläufte der Zeit Nechos nicht gebracht haben. Von der Gesammtbevölkerung betragen die Männer im Alter von über 17 Jahren rund ein Drittel, von 220,000 Einwohnern also etwa 70,000. Davon sind aber nur höchstens die Hälfte, rund 35,000,

---

[1]) Bädeker's Palästina 1880, S. 39.

[2]) Ueber seine Ausdehnung nach Norden s. weiter unten im Anschluss an Neh. 7, 25 ff. Die Küste hat es nirgends erreicht. Die Breite beträgt 60—50, die Länge von N. nach S. etwa 70 km.

besitzende und wehrpflichtige Männer, גבורי חיל; die „Armen, die nichts ihr eigen nennen“ העם הדלים אשר אין להם מאומה Jerem. 39, 10, sind auch nicht kriegspflichtig, da sie sich nicht ausrüsten und für den Kampf üben können.[1])

Ueber die Deportationen Nebukadnezars haben wir bekanntlich nur ungenügende Kunde.[2]) Nach Reg. II 24, 16 führte Nebukadnezar im J. 597 mit Jojakin und seinem Hofstaat und allen Vornehmen des Landes fort „alle Kriegsleute, 7000 an Zahl, und die Schmiede- und Schlossergilde [so etwa kann man den collectiven Singular übersetzen], 1000, alles kriegstüchtige Männer.“[3]) In dem Einschub v. 13 f. dagegen heisst es „er führte ganz Jerusalem, alle Obersten (שרים), alle Kriegsleute, 10,000, und die Schmiede und Schlosser fort, und liess nur die armen Leute vom Lande (דלת עם הארץ) zurück.“ Folgen wir der auch sonst zuverlässigeren Angabe — der Bericht v. 13 f. ist, wie Stade bemerkt, den Vorgängen von 586 angeglichen —, so bleiben immer 8000 Mann. Nebukadnezar hat den jüdischen Staat möglichst wehrlos machen wollen; die 7000 Kriegsleute werden also wohl das Heer gewesen sein, das Jojakin für die Vertheidigung Jerusalems noch zur Verfügung hatte — von den Landorten wird er, als die Chaldäer im Lande standen, kaum irgend welchen Zuzug erhalten haben. Zu den angeführten Summen kommt dann noch eine sehr beträchtliche Zahl angesehener Leute hinzu; wir wissen ja, dass damals so ziemlich der ganze Adel fortgeführt ist.[4])

Im Jahre 586 ist ein Theil des Heeres, als Jerusalem nicht mehr zu halten war, mit dem König bei Nacht durchgebrochen und in die ‘Araba entflohen. Zedeqia wurde von den nachsetzenden Chaldäern bei Jericho eingeholt und gefangen. Der

---

[1]) Ueber die statistischen Grundlagen derartiger Berechnungen s. Beloch, Bevölkerung der griechisch-römischen Welt, und meinen Aufsatz „Bevölkerung des Alterthums“ im Handwörterbuch der Staatswissenschaften II 443 ff.

[2]) S. Stade, Z. altt. Wiss. IV 271 ff.

[3]) Vgl. Jerem. 29, 2, wonach mit dem König die Fürstin, die Eunuchen, die Obersten von Juda und Jerusalem, und die Schmiede- und Schlossergilde fortgeführt wurden.

[4]) Dass die deportirten Männer ihre Familien nur zum Theil mitnahmen, ist selbstverständlich und wird auch Jerem. 29, 6, Ezech. 24, 21 bestätigt. Das gleiche gilt von der Rückwanderung aus dem Exil.

Rest des Heeres hatte sich zerstreut (Reg. II 25, 4 f. Jerem. 39, 4 f.); es sind dieselben „Kriegsobersten mit ihren Mannschaften, die sich im freien Felde befanden“ (Reg. II 25, 22. Jerem. 40, 7), die nachher zu Gedalja nach Miṣpa kommen. Nach dem Fall Jerusalems hat Nabu-zêr-iddin, der mit der Ausführung des Strafgerichts beauftragt war, die Stadt, Tempel, Palast und Mauern zerstört „und das übrige Volk, das in der Stadt geblieben war, und die Ueberläufer zu Nebukadnezar, und die übrige Menge (?)[1]) nach Babel geführt. Aber von den armen Leuten, die garnichts besassen, liess er einen Theil zurück, und gab ihnen Weinpflanzungen und Aecker“ (Jerem. 40, 9 f. Reg. II 25, 11 f. = Jerem. 52, 15 f.). Jerusalem war fortan zerstört und unbewohnt. „Ueber die Ortschaften Judas“ (Jerem. 40, 5), „über Männer, Weiber und Kinder und den Theil der armen Landbevölkerung (מדלת הארץ), die Nebukadnezar nicht fortgeführt hatte“ (Jerem. 40, 7, vgl. Reg. II 25, 22), setzte er den Gedalja als Statthalter. Derselbe nahm in Miṣpa seinen Sitz. Hier stiess auch der Rest des durchgebrochenen und versprengten Heeres zu ihm. Aber schon nach zwei Monaten wurde er von dem vom Ammoniterkönig angestachelten Prinzen Ismael erschlagen. Dieser versuchte, „den ganzen Rest des Volks in Miṣpa, die Königstöchter und alles Volk, das in Miṣpa geblieben war und über das Nabuzeriddin den Gedalja gesetzt hatte“, nach Ammon zu führen. Das wurde durch Jochanan und die übrigen Kriegsobersten vereitelt, aber sie führten die gesammte Masse, „Kriegsleute, Frauen, Kinder und Eunuchen“, „den ganzen Rest Judas, die Leute, die von den umwohnenden Völkern, wohin sie geflüchtet waren, zurückgekehrt waren, um im Lande Juda zu wohnen, die Kriegsmänner, Weiber und Kinder, die Princessinnen und alle andern, die Nabuzeriddin bei Gedalja gelassen hatte“, auch den widerstrebenden Jeremia trotz seines abrathenden Orakels nach Aegypten, da sie sich vor der Rache der Chaldäer fürchteten (Jerem. 41, 10 ff. 43, 5 f.).

---

[1]) Die corrupt überlieferte Angabe (ואת יתר ההמון Reg. II 25, 11; ואת יתר האמון Jerem. 52, 15, was Handwerker bedeuten soll; bei Jerem. 40, 9 ist ואת יתר העם הנשארים aus dem vorhergehenden wiederholt) muss die Landbevölkerung im Gegensatz zu den vorher genannten Bewohnern Jerusalems bezeichnen.

Gelegentlich ist in neuerer Zeit, so auch von STADE, behauptet worden, die Wegführung unter Jojakin sei umfassender gewesen als die unter Ṣedeqia. Das steht im Widerspruch nicht nur mit aller historischen Wahrscheinlichkeit, sondern auch mit der völlig unanfechtbaren, zeitgenössischen Ueberlieferung. Im J. 597 wird wesentlich nur der Adel und der bessere Theil der Bevölkerung Jerusalems weggeführt; jetzt muss nicht nur die gesammte Bevölkerung Jerusalems ins Exil wandern — die Ausnahme, die mit Jeremia gemacht wird cap. 40, bestätigt nur die Thatsache, dass alle andern fortgeführt wurden —, sondern auch ein grosser Theil der Landbevölkerung, die Besitzenden sammt und sonders und von den Besitzlosen eine beträchtliche Zahl, vor allem aus den Orten in der Nachbarschaft Jerusalems — im Süden, der politisch wenig in Betracht kam, wird man weniger tief eingegriffen haben. Die Deportation von 597 hat nach dem Beispiel der Assyrer[1]) nur die Vornehmen und Gebildeten getroffen, die von 586 sollte das ganze Volk vernichten und nur so viel Menschen im Lande zurück lassen, wie unumgänglich war, damit es nicht völlig brach lag. Wir würden die Wegführung von 586 viel zu gering schätzen, wenn wir sie nur auf das doppelte der von 597 ansetzten: bei beiden Ereignissen zusammen mögen etwa 40,000 jüdische Männer — die Zahl der Frauen und Kinder ist garnicht zu schätzen, aber natürlich verhältnissmässig weit geringer gewesen — nach Babylon geführt worden sein. Und nun hat auch von den Zurückgebliebenen noch ein beträchtlicher Theil — der entkommene Rest des Heeres, die Flüchtlinge, die sich wieder zu sammeln begannen, alles was von den Chaldäern im Gebiet von Miṣpa angesiedelt war — das Land freiwillig verlassen und ist nach Aegypten gezogen.[2]) Da ist es hochgerechnet, wenn wir annehmen, dass es nach diesen Katastrophen noch 10—15,000 Männer in Judäa gegeben hat: und auch von diesen haben weitaus die meisten in den Ortschaften und auf den Aeckern

[1]) Sargon hat im J. 722 aus Israel, das eine Bevölkerung von etwa 60,000 kriegspflichtigen Männern (Reg. II 15, 20) oder rund 400,000 Seelen hatte, 27,800 Seelen weggeführt.

[2]) Mit der jüdischen Diaspora der hellenistischen Zeit haben diese Leute schwerlich etwas zu thun: sie sind dem Judenthum verloren gegangen.

des Südens gesessen. Jerusalem und seine Umgebung lag unbewohnt und wüst, wie die Gebiete von Karthago und Korinth nach 146 oder Jerusalem selbst nach der Zerstörung durch Titus.[1]) „Jerusalem und alle Ortschaften von Juda sind jetzt verwüstet und kein Bewohner ist darin“ sagt Jeremia in Aegypten 44, 2.

Nun findet sich im Anhang des Jeremiabuchs 52, 28 ff. die Angabe:

„Dies ist das Volk, welches Nebukadnezar fortführte:

im Jahr 7 (= 598 v. Chr.)	3023	Juden,
im Jahr 18 (= 587 „)	832	Seelen aus Jerusalem,
im Jahr 23 (= 582 „) führte Nabuzeriddin fort	745	Seelen Juden
Total	4600	Seelen.“

Dass hier nicht die Gesammtsumme aller Deportationen vorliegen kann, ist klar, selbst wenn man von dem Werth der Zahlen Reg. II 24 noch so gering denken wollte. Zunächst kennen wir keine Deportationen in den angeführten Jahren, sondern nur 597 und 586. Will man aber die Jahreszahlen ändern, so ist damit auch nichts geholfen. Denn „Juden“ steht hier offenbar im Gegensatz zu den Bewohnern Jerusalems als Landbevölkerung. Auf alle Fälle fehlt also der Haupttheil der Deportation von 597, die vor allem Jerusalem betraf; aber auch 586 müssen mehr Bewohner Jerusalems fortgeführt sein als 832 Seelen — dieser Ausdruck schliesst ja die Weiber und Kinder ein. Will man sich also nicht durch die Annahme ganz radicaler Verschreibungen helfen, so bleibt nichts übrig, als mit Stade anzunehmen, dass die erste Zahl sich auf eine 598 vor der Einnahme Jerusalems vorgenommene Deportation aus den jüdischen Landstädten bezieht, die zweite etwa die Zahl der Ueberläufer während der Belagerung Jerusalems, vor dem Falle der Stadt — daher im J. 587 — giebt, und die dritte

[1]) Ich möchte hier doch darauf hinweisen, wie viel humaner trotz aller barbarischen Strafgerichte im Grunde die Kriegsführung der Orientalen gewesen ist als die der Griechen und Römer. Diese hätten im J. 586, was von Juden dem Tode entronnen war, als Sklaven verkauft; Nebukadnezar führt die Bevölkerung in ein fremdes Land, aber lässt ihnen Freiheit und Eigenthum.

vielleicht eine zweite ergänzende Deportation im J. 582, die auch diesmal wieder Nabuzeriddin ausführte. Haben die Zahlen also überhaupt irgend welchen Werth, so treten sie zu den oben angeführten ergänzend hinzu, nicht an deren Stelle.

Im Exil haben die Juden sich zweifellos vermehrt. Blieb also auch eine sehr beträchtliche Colonie zurück, und sind nicht wenige offenbar von der Religion abgefallen und dadurch dem Judenthum verloren gegangen, so ist doch klar, dass die Zahl der Deportirten unter Nebukadnezar keinen Anlass giebt, die Angabe der Liste Neh. 7 = Ezra 2 zu bezweifeln, wie das KOSTERS und WELLHAUSEN gethan haben, dass unter Kyros rund 30,000 Männer (nach den Einzelposten) oder 42,360 (nach der Gesammtsumme; weiteres s. u.) aus dem Exil zurückgekehrt seien. Daneben können immer noch etwa 20,000 Männer in Babylonien geblieben sein, von denen dann 80 Jahre später wieder ca. 1760 mit Ezra zurückkehrten.

Edomiter und Kalibbiter in Juda.

Wenn das Sinaigesetz androht, dass das Land die vom Gesetz geforderten Ruhezeiten nachholen und brach und wüst liegen soll (Lev. 26), so ist das kein symbolisch übertreibender Ausdruck, sondern buchstäblich wahr. Zu der Zeit, wo dieser Abschnitt geschrieben wurde, lagen Jerusalem und seine Umgebung verödet und unbewohnt. Die Absicht Nebukadnezars, so viel Leute im Lande zu lassen, dass die Felder bestellt werden konnten, war durch den Abzug nach Aegypten vereitelt. Auf weite Strecken wird man kaum einen vereinzelten Bauer gefunden haben, der für sich und seine Familie einen Acker bebaute und etwas Wein zog.

So ist es natürlich, dass die Nachbarn nach dem herrenlosen Besitz ihre Hand ausstreckten. Dass König Ba'alis von Ammon bei der Ermordung Gedaljas seine Hand im Spiel hatte, ward schon erwähnt. Vom Norden dehnten die Samaritaner — Israeliten wie fremde Colonisten — ihr Gebiet gegen Jerusalem aus. Vor allem aber haben die Edomiter von dem Untergang ihrer alten Todfeinde Vortheil zu ziehn und Vergeltung zu gewinnen gesucht für all die Unbill, die sie seit Davids Zeiten von ihrem „Brudervolke" erlitten hatten. „Edom hat gesprochen: die beiden Völker und ihre beiden Länder sollen mein werden

und ich will sie in Besitz nehmen; die Berge Israels liegen wüst, uns sind sie zum Mahl gegeben“ (Ezech. 35, 10. 12. 36, 5). So ist es über Israel hergefallen, es hat es zur Zeit seines Unglücks dem Schwert überliefert (35, 5). Seitdem ist der Negeb, der Süden Judas bis Hebron einschliesslich (oben S. 106), edomitischer Besitz. Wenn daher die Juden allen Nachbarvölkern Strafe und Verderben wünschen, weil sie sich über Jerusalems Fall gefreut haben und davon zu profitiren suchten (Ezech. 25. 35), so ist doch ihr Hass gegen Edom besonders grimmig, und die Propheten werden nicht müde, das Strafgericht auszumalen, mit dem Jahve es dereinst heimsuchen wird (Klagel. 4, 21 f. Jes. 34 f. Jerem. 49, 7 ff. Ezech. l. c., ferner in der Eschatologie Obadja 18 f. Joel 4, 19). Freilich ihnen das entrissene Land selbst wieder abzunehmen, war man viel zu schwach; um so mehr frohlockt man, als das alte Stammland Edoms im Süden des todten Meeres an die nachdrängenden Araber verloren geht (Obadja 1 ff. Maleachi 1, 2 ff.).[1] Dagegen die Landschaft, die fortan Idumaea heisst, ist in Edoms Besitz geblieben und erst seit der Makkabaeerzeit in politische Abhängigkeit von den Juden gekommen.

Im spätern Idumäa, dem alten Negeb, hatten vor dem Exil Judäer nur versprengt gesessen. Die alten israelitischen Stämme, Simeon (bei ‘Arad-Chorma) und Levi (noch weiter in der Wüste, vermuthlich bei Qadeš) hatten sich längst aufgelöst. Den Hauptheil des Gebiets nahmen die Stämme Qenaz, Qain, Kaleb, Jerachme'el ein, die untereinander und mit ‘Amaleq eng verwandt waren, übrigens der Nationalität nach sowohl den Israeliten wie den Edomitern sehr nahe gestanden haben müssen.[2] Kaleb sitzt in Hebron, Qenaz weiter südlich, namentlich in

[1]) Die Hypothese Herzfeld's, die Perser hätten die Edomiter zum Lande hinausgeworfen, der sich Stade Gesch. II 112 und früher auch Smend (Liste 24; dagegen alttest. Religionsgesch. 340), angeschlossen haben, ist ganz unbegründet und jetzt wohl auch allgemein aufgegeben. — Vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarb. V 206.

[2]) Der Stammbaum Gen. 36, 11 ff macht Qenaz und ‘Amaleq zu Enkeln Esaus. Kaleb wird Num. 32, 12. Jos. 14, 6. 14 (E) als Sohn Jepunne's und Qenizziter bezeichnet; ursprünglich ist er bei J Sohn des Qenaz, Bruder des ‘Otniel, eines qenizzitischen Stammes, der in Debîr sass (Jud. 1, 11 ff. = Jos. 15, 13 ff.). Für Qain wird eine Genealogie nirgends gegeben; nach J ist er aber der Schwager Moses Jud. 1, 20. 4, 11.

Debir, wo der Stamm 'Otniel angesiedelt ist. Qain inmitten von 'Amaleq Jud. 1, 16. Sam. I 15, 6, über Jerachme'el wissen wir nichts genaueres. 'Amaleq ist von Saul und David vernichtet worden, die übrigen Stämme haben sich dagegen an Juda angeschlossen — bei Sauls Zug gegen 'Amaleq hat sich der Stamm Qain nach Sam. I 15, 6 auf seine Aufforderung von ihm getrennt —, so dass David in der Kalibbiterstadt Hebron zum König von Juda ausgerufen werden und Abraham von Hebron in den israelitischen Stammsagen eine grosse Rolle spielen kann. Aber ihre ethnographische Sonderstellung haben sie in der vorexilischen Zeit immer behauptet. Zur Zeit der Raubzüge Davids gehören die Ortschaften des Negeb den Judäern, Jerachme'eliten und Qainiten (LXX nennt dafür die Qenizziten) Sam. I 27, 10. 30, 29 vgl. v. 14; Nabal in Karmel heisst Sam. I 25, 3 ein Kalibbiter. In den Sprüchen Bile'ams erscheint Num. 24, 21 f. Qain als selbständiges Volk, dem der Untergang durch Assur verkündet wird. Bei keinem vorexilischen Schriftsteller wird jemals einer dieser Stämme zu Israel gerechnet; vielmehr heisst Kaleb Num. 32, 12. Jos. 14, 6. 14 ausdrücklich ein Qenizziter; Kaleb, 'Otniel, Qain sind Fremde, die unter Israel oder vielmehr an seiner Grenze wohnen, aber sich ihm angeschlossen haben; vgl. auch die Völkerliste Gen. 15, 19. Erst in nachexilischer Zeit wird das anders. Für den Priestercodex Num. 13, 6 ist Kaleb ein Judaeer, in der Chronik I 2, 3—10. 25—33. 42—50[a] [1]) sind Jerachme'el und Kaleb Söhne Cheṣron's, der zum Sohn des Pereṣ und Enkel Judas gemacht wird; sie sind hier der Haupttheil Judas. Auch in dem Stammbaum Chron. I 4 sind Kaleb v. 1. 11. 15 und Qenaz v. 13. 15 unter Juda's Nachkommen aufgenommen.

In Chron. I 2, 25—33. 42—50[a] sitzen die Jerachme'eliten im äussersten Süden, die Kalibbiter in Hebron und seiner Umgebung, v. 19. 20 und 50[b]—55 erhält Kaleb aber von seiner zweiten Gemahlin Ephrat, der Stammmutter Betlehems Gen. 35, 19. 48, 7 [2]),

[1]) S. Wellhausen, de gentibus et fam. judaeis. Diss. Gött. 1870. Geschichte Israels 1. Aufl. 225 ff., der die Analyse treffend durchgeführt und die Bedeutung der Angaben aufgeklärt hat. Für כלב steht Chron. I 2, 9 das Ethnikon כלובי, 4, 11 כלוב; auch 4, 1 ist der Name für כרמי einzusetzen, wie Wellhausen erkannt hat.

[2]) Vgl. Stade, Z. altt. Wiss. III 5 ff.

noch einen Sohn Chûr. Dessen Söhne sind die Stammväter von Qirjat Je'arim, Betlechem (Salma), Betgader, von denen „die Geschlechter von Qirjat Je'arim", Bethlehem und weiter unter anderm die Bewohner von Ṣor'a und Eštaʼol „und die Geschlechter der Schriftgelehrten in Ja'beṣ" — die Lage des Orts ist nicht bekannt — abgeleitet werden. Schon der Wortlaut zeigt, dass wir uns hier auf nachexilischem Boden befinden. Chron. I 4, 1—4 wird eine andere Genealogie der Nachkommen Chûr's „des Erstgeborenen der Ephrata, des Vaters Betlehem's" gegeben. Ebenso erhält 2, 34 ff. ein Nachkomme Jerachme'el's noch einen Spross von seiner Tochter und einem ägyptischen Sklaven, dessen Geschlecht bis in nachexilische Zeit fortgeführt wird. Und wenn es am Schluss des jüngern Stammbaums Kalebs v. 55^b heisst „dies sind die Qeniter, die von Chammat, dem Stammvater des Hauses Rekab (also der Rechabiten), kommen," so ist das wohl der Rest einer ähnlichen Angabe über Qain.

In Folge der Festsetzung Edoms im Negeb und in Hebron sind also die frühern Bewohner dieses Gebiets zersprengt und grossentheils in das verödete jüdische Land gedrängt worden. Ausser einem jerachme'elitischen Mischgeschlecht waren es vor allem die Kalibbiter, die nach Norden zogen. Das Geschlecht Chûr und seine Verwandten liess sich in Betlehem nieder; von hier aus haben sich dann, etwa seit der spätern Perserzeit, ihre Nachkommen namentlich in den Westen des jüdischen Gebiets nach dem Philisterlande zu verbreitet.

Als Kyros den Juden die Erlaubniss zur Rückkehr gewährte, wird er oder sein Statthalter in Syrien die Grenzen des ihnen zugewiesenen Gebiets bestimmt haben. Es ist, wie wir sahn, das Gebiet von Jerusalem und seine nächste Umgebung. Im Norden wurde die Grenze durch eine Linie bestimmt, die zwischen Miṣpa und Gibe'on hindurch lief und den Jordan nördlich von Jericho erreichte; im Süden durch eine Linie zwischen Bet-ṣûr und Hebron. Den Edomitern oder den Philistern Land abzunehmen lag kein Grund vor, das überwiesene Land war geräumig genug.[1]) Doch ist es begreiflich,

[1]) Vgl. Zach. 8, 7: „Die Worte, die Jahve durch die alten Propheten verkündigt hat, als Jerusalem noch bewohnt und in Frieden war und seine

dass die Juden nach Norden über die Grenze hinaus griffen und Ansiedlungen in Gibe'on und Meronot entstanden, und dass die Gemeinde auch nach Westen ihr Gebiet allmählich erweiterte. Die Hoffnung hat man nie aufgegeben, dass einmal eine Zeit kommen werde, wo man auch den Negeb „das Gebirge Esaus“ — es ist sehr bezeichnend, dass der späte Verfasser diesen Namen von den alten Sitzen der Edomiter auf das südpalästinensische Bergland überträgt —, die philistäische Küstenebene, Ephraim mit Samaria und Gilead werde besitzen können (Obadja 19 f.); die griechische Zeit hat sie grossentheils erfüllt.

Für den Augenblick aber war in dem zugewiesenen Gebiet, „der Provinz Juda,“ wie sie fortan officiell heisst, Platz genug. Die Auseinandersetzung mit den dürftigen Resten der alten Bevölkerung und den eingedrungenen Südstämmen machte keine Schwierigkeiten; das Land hatte Raum und Aecker für alle. Die Kalibbiten waren viel zu schwach, als dass sie hätten daran denken können, sich feindlich zu verhalten, ihr Interesse wies sie auf engern Anschluss an die neue Gemeinde hin. Dass sie ihn gesucht und gefunden haben, beweist die Stellung, welche ihnen die Chronik zuweist. Sie sind sogar, wie das bei Proselyten natürlich ist, besonders eifrige Mitglieder derselben geworden: die Geschlechter der Schriftgelehrten von Ja'beṣ sind aus ihnen hervorgegangen. Jahve hat sich ihrer besonders angenommen, und das Gebiet von Ja'beṣ erweitert und vor Unheil beschirmt; daher „ist Ja'beṣ angesehner als seine Brüder“ Chron. I 4, 9 f.

Wie die zurückkehrenden Juden sich diesen Elementen gegenüber zu verhalten hatten, hat bereits Ezechiel 47, 21 f. angegeben. Nachdem er den Umfang des neuen Israel festgesetzt hat, fährt er fort: „Dies Land sollt ihr unter die Stämme Israels vertheilen, und zwar sollt ihr es verlosen als Grundbesitz für Euch und die Fremden (Metoeken, gêrim, s. Kap. 4), die unter Euch wohnen und unter Euch Söhne gezeugt haben; die sollen für Euch sein wie Eingeborne unter den Kindern Israels; mit Euch sollen sie Besitz erlosen inmitten der Stämme

---

Ortschaften ringsum und der Negeb und die Küstenniederung bewohnt war“. Auch hier zeigt sich, dass der Negeb so wenig zum Besitz des nachexilischen Gemeinwesens gehört wie die philistäische Ebene.

Israels. Unter dem Stamm, bei dem der Metoeke sich aufhält, sollt Ihr ihm seinen Grundbesitz geben, ist Jahves Spruch." Dass man dieser Vorschrift gefolgt ist, lehrt die Stellung der Kalibbiten und Jerachme'eliten im Judenthum. Das neue Gemeinwesen war politisch durchaus nicht exclusiv und konnte es nicht sein: die Aufnahme fremder Elemente war eine Stärkung, nicht eine Schwächung des neuen Israel.

Finden sich keine Spuren dieser Verhältnisse in der Zeit Nehemias? Ich glaube allerdings, dass sie sich nachweisen lassen. Das Oberhaupt der einen Hälfte des Districts von Jerusalem ist zur Zeit des Mauerbaus Rephaja ben Chûr (Neh. 3, 9), also ein Angehöriger des Geschlechts, dem nach Chron. I 2 die Kalibbiter der nachexilischen Zeit angehören. Hier sitzt also ein Kalibbiter nicht nur in Jerusalem, sondern ist das politische Oberhaupt eines grossen jüdischen Bezirks[1]) und als solcher für das Unternehmen thätig. Wenn dagegen, wie früher bemerkt, Betlehem unter den am Mauerbau betheiligten Gemeinden nicht erscheint, so wird sich das dadurch erklären, dass die hier geschlossen sitzenden Kalibbiten nicht berufen waren, an dem jüdischen Werk Theil zu nehmen. Damals waren die Kalibbiten in nationaler und religiöser Beziehung noch גֵּרִים, Metoeken, aber privatrechtlich und daher auch politisch den Juden gleichgestellt, entsprechend der Forderung Ezechiels. Ihre Reception ist zuerst in der Theorie vollzogen worden: der Priestercodex macht Kaleb zum Judäer und einen Enkel Chûr's, „Beṣal'el ben Ûri ben Chûr vom Stamme Juda" Exod. 31, 2. 35, 30 etc. — danach Chron. I 2, 20 —, zum Baumeister der Stiftshütte. Dann ist die Praxis gefolgt; in der späteren Zeit sind Kalibbiten wie Jerachme'eliten allgemein als ächte Juden anerkannt.

Die Gemeinde der Exulanten und die Landbewohner, Juden und Samaritaner.

So wenig wie politisch ist das Judenthum religiös exclusiv gewesen über die Forderungen hinaus, die sich aus dem Charakter seiner Religion mit Nothwendigkeit ergaben. Die

[1]) Weitere Belege werden wir nachher kennen lernen.

herrschende Ansicht behauptet es allerdings, aber sie steht darin mit den Quellen nicht im Einklang. Das Judenthum ist von Anfang an auf die Propaganda angelegt: seine Thore sind dem Heiden weit geöffnet. Haben doch schon die Propheten es ausgesprochen, dass alle Völker an dem Heil Antheil haben sollen, das Jahve dereinst dem neuen Israel gewähren wird. Das Deuteronomium gebietet, Edomiter und Aegypter im dritten Gliede in die Gemeinde [als gleichberechtigte Mitglieder] aufzunehmen; nur Ammoniter und Moabiter dürfen niemals ihr angehören. Wir werden später sehen, wie stark der Priestercodex auf den Proselytismus zugeschnitten ist. Freilich der Vorzug, der dem ächten Stamm Abrahams zugesichert ist, kann den Fremden nicht gewährt werden; sie bleiben ein Anhang an Israel. Aber für sie ist es genug, wenn sie sich rechtzeitig unter den Fittigen Israels bergen und so dem kommenden Gericht entgehen; und diesen Antheil am Heil hat ihnen das Judenthum gewährt. Einzelne Kreise mochten rigoroser denken; aber sie haben nicht gesiegt. „So spricht Jahve" heisst es im Buch Jesaia 56, in einer Stelle, die sicher in Palästina nach der Rückkehr aus dem Exil geschrieben ist[1]) „Wahrt das Recht und übt Gerechtigkeit, denn nahe ist mein Heil zu kommen und meine Gerechtigkeit sich zu offenbaren. Heil dem Menschen, der so handelt, und dem Menschensohn, der darin fest ist, der den Sabbat bewahrt vor Entheiligung und seine Hand Böses zu thun. Und nicht sage der Fremde, der sich an Jahve angeschlossen hat: trennen wird mich Jahve von seinem Volk, und nicht sage der Eunuch: siehe ich bin ein dürrer Baum. Sondern so spricht Jahve: den Eunuchen, die meine Sabbate halten und wählen was mir gefällt und an meinem Gesetz (בְּרִית) festhalten, werde ich in meinem Hause und meinen Mauern ein Mal und einen Namen geben, der besser ist als Söhne und Töchter; einen ewigen Namen will ich ihnen geben, der nicht ausgetilgt wird.[2]) Die Fremden aber, die sich an Jahve anschliessen, ihm zu dienen und seinen Namen zu lieben, ihm Knechte zu sein, jeden der den Sabbat vor Entheiligung be-

[1]) Das Verständniss des Schlusstheils des Jesaiabuchs von cap. 56 an, des „Tritojesaia", hat DUHM, das Buch Jesaia, 1892, erschlossen.

[2]) Hier hebt der Prophet also das Gesetz Deut. 23, 2 auf.

wahrt und an meinem Gesetz festhält, die werde ich bringen zu meinem heiligen Berg und sich freuen lassen in meinem Bethaus, und ihre Opfer sollen mir wohlgefällig sein auf meinem Altar; denn mein Tempel soll ein Bethaus genannt werden für alle Völker."

Wir haben gesehen, dass nach diesen Grundsätzen gegen Kaleb und Jerachme'el verfahren ist, dass schliesslich sogar das Bewusstsein ihrer fremden Abstammung schwand und sie als echte Juden legitimirt wurden. Dem wahren Stamm Israels steht der Anschluss an die Gemeinde um so mehr offen. Aus der ganzen Welt sollen die zersprengten Israeliten dereinst gesammelt werden: wie wäre es möglich gewesen, dass man die im Lande zurückgebliebenen von der Gemeinde ausgeschlossen hätte? Direkt überliefert ist uns über diesen Punkt nichts[1]); aber wer sich die Verhältnisse klar gemacht hat, wird nicht zweifeln, dass wer von ächten Nachkommen Judas und Benjamins noch im Lande war, wenn er wollte, ohne weiteres in die Gemeinde Aufnahme fand. Nicht wenige von ihnen werden in die alten Verbände, die jetzt reconstruirt wurden, wieder eingetreten sein. Nach einem Jahrhundert war hier längst jeder Unterschied verwischt; wie viele hätten noch nachweisen können, ob ihre Urgrossväter, die die meisten nicht einmal mit Namen nennen konnten, im Exil gewesen waren oder nicht?

Nur eine Voraussetzung war unumgänglich: dass der Betreffende die Grundlage der neuen Gemeinde anerkannte, dass er sich ihrem Gesetz, ihren religiösen Ordnungen fügte, abthat was als heidnisch und gottlos galt und Jahves Gebote auf sich nahm. Aber diese Forderung wurde nicht erfüllt: „Ich war zu erfragen für Leute, die nicht fragten, zu finden für die, die mich nicht suchten, ich sprach: da bin ich, da bin ich! zu einem Volk, das meinen Namen nicht anruft. Meine Hand habe ich ausgebreitet zu einem widerspenstigen Volk, das den Weg geht, der zu nichts gutem führt hinter seinen Gedanken her, Leuten die mich fortwährend erzürnen, die in den Gärten opfern und auf den Ziegelsteinen räuchern, die auf den Gräbern sitzen und in verborgenen Orten übernachten, die Schweine-

[1]) Die thatsächlichen Belege, die die Ueberlieferung in den Geschlechtsverzeichnissen allerdings bietet, können wir erst später würdigen.

fleisch essen und ekelhafte Brühe auf den Schüsseln haben" u. s. w. Jetzt soll ihnen ihre und ihrer Väter Verschuldung heimgezahlt werden, „die auf den Bergen geräuchert und auf den Hügeln mich geschändet haben;" dagegen meine Knechte „meine Auserwählten" sollen den Segen erhalten (Jes. 65). Nicht anders heisst es Jes. 57: „Ihr, kommt her, Söhne einer Zauberin, Samen eines Ehebrechers und einer Dirne! Ueber wen macht Ihr Euch lustig? gegen wen reisst Ihr das Maul auf und streckt die Zunge aus? Ihr selbst seid ja die Abtrünnigen, der Same der Lüge! die Ihr entbrennt an den Terebrinthen, unter jedem grünen Baum, und Eure Kinder schlachtet in den Thälern unter den Felsklüften". Ausführlich wird ihre Abgötterei geschildert, der Höhencult auf hohem und ragendem Berg (v. 7) und der Hauscult mit seinem Götzendienst. „Wen hast Du gescheut und gefürchtet, dass Du Dich Lügen hingabst und mein nicht gedachtest, mich nicht ins Herz schlossest... Ich will Deine Gerechtigkeit verkünden und Deine Werke, und sie sollen Dir nichts nützen. Wenn Du schreist, mögen Deine Götzen Dich retten; aber sie alle wird ein Wind forttragen, ein Hauch wegnehmen. Aber die auf mich trauen, sollen das Land erben und meinen heiligen Berg in Besitz nehmen!" Und jetzt folgt eine Variation des Eingangs Deuterojesajas, der Ruf den Weg zu bahnen und die Verkündung des kommenden Heils. Aber „für die Sünder, spricht mein Gott, giebt es keinen Frieden!"

Also zwei Gruppen stehn sich innerhalb Israels gegenüber: die Frommen, welche Jahves Gebote erfüllen und dafür das Heil erhalten, und die Gottlosen, welche an den alten Formen des Cultus festhalten, die von den Propheten als Götzendienst gebrandmarkt sind, und vom wahren Jahve nichts wissen wollen, obwohl er auch ihnen seine Arme ausgebreitet hat den ganzen Tag über, und die daher jetzt von Jahve verworfen und dem Gericht überantwortet werden. Jenes ist die neue Gemeinde, die Jahve aus dem Exil erlöst hat und die jetzt der Vollendung des Heils harrt. Die Gegner aber, daran kann, seit Duhm die richtige Lösung gefunden hat, kein Zweifel mehr sein, sind die Samaritaner.

Nicht um Sünder innerhalb der Gemeinde handelt es sich — auch mit diesen setzen sich die Propheten auseinander, Jes. 58 ff.

und das ganze Maleachibuch ist diesem Thema gewidmet. Aber da handelt es sich um ganz andere Vergehen, vor allem um die Klage, dass trotz aller Frömmigkeit und Gesetzlichkeit, alles Fastens und Kasteiens der Tag des Heils noch immer nicht kommen will, dass es dem Frevler gut geht und die Frömmigkeit keinen Nutzen bringt. Da müssen die Propheten, die an die Erfüllung der Verheissung glauben und sie nicht minder herbeisehnen als die, welche so klagen, nach Gründen suchen für ihr Ausbleiben, und bald diese bald jene Verschuldung vorbringen, vor allem die alten Vorwürfe der Ungerechtigkeit und Bedrückung der Armen, der Habgier der Priester u. ä. Dagegen die Schuldigen von Jes. 57. 65. 66 bilden eine kompakte Masse, die das Heil verschmäht, die Frommen verhöhnt und ausplündert (62, 8f.), die sogar mit dem Gedanken umgeht, Jahve einen Tempel zu bauen an unheiliger Stätte (Jes. 66, 1, vgl. S. 89 Anm. 2). „Hört das Wort Jahves“, heisst es 66, 5, „die ihr hinzittert zu seinem Wort: Eure Brüder, die Euch hassen, die Euch verfolgen (?) um meinetwillen, sprechen: mag sich doch Jahve verherrlichen, damit wir Eure Freude ansehen können! Aber sie sollen zu Schanden werden. Getöse erschallt aus der Stadt, aus dem Tempel, die Stimme Jahves, der Vergeltung heimzahlt seinen Feinden.“ Brüder Israels sind sie, aber eine Bastardbrut, die selbst über sich das Gericht und den Untergang herbeiführt. Das ist das Mischvolk in Ephraim „der thörichte Haufe, der in Sichem wohnt, der gar kein Volk ist“ (Sirach 50, 26).

Nicht anders ist das Bild, das wir aus den historischen Berichten gewinnen. Es ist ja möglich, dass es innerhalb der Provinz Judäa hier und da, etwa in den Grenzdörfern, Nachkommen der alten Bevölkerung gab, die von den Zurückgekehrten und ihren religiösen Forderungen nichts wissen wollten. Aber wir erfahren davon garnichts. Der Hauptheil der Einwohner des Landes hat sich offenbar der Exulantengemeinde ohne Widerspruch angeschlossen. Daher erklärt es sich, was Kosters so aufgefallen ist, dass bei Haggai und Zacharja von einem Gegensatz zwischen den Exulanten und der Landbevölkerung nirgends die Rede ist, dass diese Namen niemals vorkommen. „Das ganze Volk des Landes“ (כל עם הארץ) ist eine Einheit, an deren Spitze Zerubbabel und Josua und

die Priester stehen (Hag. 2, 4. Zach. 7, 5), identisch mit „dem Haus Juda“ Zach. 8, 15. 19.

Die Gegner, welche die Gemeinde hat, sitzen ausserhalb der Provinz Juda. Es sind Reste des alten Israel und die Ansiedler aus Babylonien und Elam, welche die Assyrerkönige dorthin geführt haben und die die Aristokratie der Samaritaner bilden. Auch sie verehren neben den Göttern, die sie aus der Fremde mitgebracht haben, den Jahve als den Landesgott nach der alten Weise, wie sie es von einem samaritanischen Priester gelernt haben (Reg. II 17, 24 ff.). „Und so verehren diese Völker den Jahve und dienen zugleich ihren Götzen, und auch ihre Kinder und Kindeskinder thun wie ihre Väter gethan haben bis auf den heutigen Tag“ (v. 41). Nach der Angabe des Chronisten Ezra 4, 1 ff. hätten sie sich bei der Rückkehr unter Kyros am Tempelbau in Jerusalem betheiligen wollen, wären aber von Zerubbabel und Josua zurückgewiesen und hätten dann den Bau gehindert bis zum zweiten Jahr des Darius. Das hat, wie wir schon gesehen haben, historisch keine Gewähr. Vielmehr lehrt Tritojesaja, dass sie grade umgekehrt von den Exulanten aufgefordert sind, sich an dem Werk der Wiederherstellung zu betheiligen und dem neuen Israel beizutreten. Aber sie wollten nicht und konnten nicht. Juda war ihnen, von der vorübergehenden Einigung unter David und Salomo abgesehn, stets fremd und feindlich gewesen, an der ganzen religiösen Entwicklung, die seit Jesaja verlaufen war, hatten sie keinen Theil, von dem Gesetz wussten sie nichts. Sie verehrten Jahve schlecht und recht nach der Väter Weise auf jedem Berg und unter jedem grünen Baum und vor allem an der heiligen Stätte von Sichem, und hatten dazu zahlreiche altererbte Cultusbräuche, von denen sie nicht lassen mochten. Ihre Weise, die Gottheit zu verehren, war die richtige, durch Abraham und Jakob begründete, nicht die Neuerung des jüdischen Gesetzes, die, wie die Erfahrung lehrte, nichts als Unheil gebracht hatte; wie hätten sie sich entschliessen können, zu dieser überzugehen, die alten nationalen Heiligthümer aufzugeben und in dem zerstörten gottverfluchten Jerusalem, dem Emporkömmling aus Davids Zeit, die Stätte zu erkennen, an der Jahve ausschliesslich verehrt sein wollte? Wohl hat man sich auf die Dauer der Erkenntniss der geistigen und

religiösen Ueberlegenheit der neuen Gemeinde nicht entziehen können, und als ihr Werk geglückt war, gegen Ende der Perserzeit es nachgeahmt, das jüdische Gesetzbuch übernommen und den Cultus von Jerusalem in Sichem nachgeahmt. Damit ist aber zugleich ausgesprochen, dass der nationale Gegensatz unüberbrückbar war.

Allerdings musste es den Samaritanern auch sonst sehr unbequem sein, dass hier, auf einem Boden, den man schon als ein willkommenes Gebiet für weitere Expansion betrachtet hatte, ein neues Gemeinwesen entstand, noch dazu mit so grossen Prätensionen. Auch allen andern Nachbarn war es widerwärtig: die religiöse Absonderung, welche das Deuteronomium eingeführt hatte, die hochmüthige Geringschätzung, durch die dem vom weltbeherrschenden Gotte auserwählten Volk gegenüber alle andern „Völker" zu „Heiden" wurden, die der Vernichtung bestimmt waren und nur durch Anschluss an Israel gerettet werden konnten, liess den Gegensatz tagtäglich empfinden. Unter einander hatten die verschiedenen Stämme sich trotz aller Rivalitäten vertragen gelernt; auch den Samaritanern war die jüdische Exclusivität ganz fremd. Neben Sinuballiṭ von Betchoron sind Tobia „der ammonitische Knecht," wie Nehemia ihn höhnend nennt, und der Araber Gošam [1]) die Hauptführer der Samaritaner in Nehemias Zeit; mit ihnen treten die Araber, Ammoniter und Ašdoditer gegen den Mauerbau auf (4, 1), also alle, die sich durch die Occupation des jüdischen Gebiets bedroht fühlen. Die Führung haben natürlich die Samaritaner. Einen Tempel in Jerusalem mochten die Juden sich bauen, wenn die Perser es erlaubten — dürftig genug fiel er ja aus —; dass sie dagegen opponirt hätten, ist wie schon bemerkt eine Erfindung des Chronisten, von der Haggai und Zacharja so wenig wissen, wie die Dokumente Ezra 5. 6. Aber anderweitige Reibereien gab es in Fülle. Schon unter Xerxes kommt es zu einer Beschwerde an den Grosskönig, und als dann im J. 458 Ezra den Versuch macht, Jerusalem zu befestigen und dadurch der Gemeinde festen Halt zu geben, wissen die Samaritaner das Verbot des Mauerbaus beim König durchzusetzen.

---

[1]) Wellhausen, israel. und jüd. Gesch. S. 129 A. 2.

Die jüdische Antwort blieb nicht aus. Die Samaritaner sind eingestandenermassen ein Mischvolk, das mit Jahve und Israel eigentlich garnichts zu thun hat, Bastarde, Söhne eines Ehebrechers und einer Dirne. Wenn sie das Heil verschmähen, das ihnen geboten wird, so wird der Tag schon kommen, an dem Jahves Rache sie ereilt. Für das wahre Israel aber ergiebt sich, dass es mit ihnen keine Gemeinschaft haben darf. Sie sind nicht besser als die Chetiter, Girgaschiter, Amoriter und die übrigen Völker, die ehemals das Land bewohnten und die Jahve um ihrer heidnischen Greuel willen vernichtet hat, die das Gesetz des Deuteronomiums auszurotten befiehlt, mit denen jedes Ehebündniss verboten ist, damit das Volk dadurch nicht zum Götzendienst verführt werde. Im Gegensatz zur Gemeinde der zurückgekehrten Exulanten, der Gola, werden sie als „die Bewohner des Landes“ עמי הארץ oder הארצות, bezeichnet.

Dieser Gegensatz beherrscht die Thätigkeit Ezras und seine Erzählung. Als er nach Jerusalem gekommen ist, ist das erste, dass ihm mitgetheilt wird: „Das Volk Israel und die Priester und Leviten haben sich nicht gesondert gehalten von den Landbewohnern, wie es wegen ihrer Greuel geschehen sollte, von den Kana‘anäern, Chetitern, Perizzitern, Jebusitern, Ammonitern, Moabitern, Aegyptern, Amoritern, sondern sie haben Weiber aus ihren Töchtern für sich und ihre Söhne genommen und so den heiligen Samen mit den Landbewohnern gemischt; und zwar waren die Obersten und Vorsteher bei diesem Treubruch die ersten.“ Wie man sieht, werden die Landbewohner direct den alten Bewohnern Palästinas gleich gesetzt; ebenso nachher in Ezras Gebet 9, 11 f. Ihnen gegenüber steht die jüdische Gemeinde als der „Ueberrest der Entronnenen,“ פליטה v. 8. 13. 14. 15, als „Ueberrest“ שארית v. 14, oder als „Exulanten“ גולה. Als Ezra über den Frevel in stumme Trauer versinkt, „versammelten sich zu mir alle, die vor den Worten des Gottes Israels zitterten“ — er braucht denselben Ausdruck חָרֵד wie Jes. 66, 2. 5; ebenso Šekanja Ezra 10, 3 — „wegen des Treubruchs der Gola“[1]); ebenso 10, 6. Dann wird in Juda und Jerusalem eine Bekanntmachung erlassen an alle Angehörigen

---

[1]) Mit Reuss und Ryssel (in Kautzsch's Uebersetzung) diese Worte ans Ende des vorhergehenden Verses zu stellen liegt kein Grund vor.

der Gola לכל בני הגולה, sich am dritten Tage nach Jerusalem zu versammeln, bei Strafe der Confiscation des Vermögens und der Ausstossung aus der Gemeinde[1]) der Gola 10, 7 f. — Ezra hat ja vom König die Strafgewalt erhalten. Die Versammlung, כל הקהל v. 12 = בני הגולה v. 16, beschliesst, nachdem sich nur vereinzelt ein Widerspruch hervorgewagt hat, die Scheidung „von den Landbewohnern und den fremden Weibern" v. 11, die dann in den nächsten Monaten durchgeführt wird. Dementsprechend lautet nachher in der Verpflichtung auf das Gesetz der erste Paragraph Neh. 10, 31 „dass wir unsere Töchter nicht den Landbewohnern geben und von ihren Töchtern keine für unsere Söhne nehmen wollen."

Wer sind diese „Landbewohner?" Nicht Leute nichtjüdischen Geschlechts in der Provinz, sondern die ringsumsitzenden Nachbarn. Der Chronist Ezra 4, 4[2]) versteht unter ihnen die Samaritaner, mit vollem Recht. Die Versündigung ist, wie uns ausdrücklich gesagt wird, gerade von den Vornehmen ausgegangen, und ihnen werden weitaus die meisten in der schwerlich ganz vollständig überlieferten Liste der 113 Schuldigen Ezra 10, 18 ff. angehören. Nicht mit den kleinen Leuten, die im Lande sassen, haben sie Beziehungen angeknüpft, sondern mit den mächtigen und reichen Grundbesitzern der Nachbarschaft, mit denen sie auf gutem Fuss stehen mussten, mit denen sie Geschäfte machten und von denen sie Gewinn

[1]) קהל, der eigentliche Name der Volksversammlung, wird schon im Deuteronomium für die religiös geschlossene Volksgemeinde gebraucht. Die Sophismen, durch die Kosters S. 115 ff. es fertig bringt, auch in dieser Erzählung die Gola allein auf die mit Ezra zurückgekehrten im Unterschied von den übrigen Juden zu beziehen, mag man bei ihm selbst nachlesen. Šekanja aus dem Geschlecht 'Elam erklärt 10, 2 ff.: „Wir haben unserm Gott die Treue gebrochen, indem wir fremde Weiber von den Landbewohnern genommen haben; doch gibt es für Israel noch eine Hoffnung: wir wollen uns unserm Gott gegenüber verpflichten, diese Weiber und ihre Kinder fortzuthun". Das soll nach Kosters bedeuten: „Wir, die Gemeinde der Gola, die mit Ezra zurückgekommen sind, sind zwar an der ganzen Sache unschuldig, aber auch auf uns fällt das Verbrechen der palästinensischen Juden zurück, und so wollen wir diese zwingen, es abzustellen". Auf diese Weise lässt sich alles beweisen.

[2]) wo עמ(י) הארץ zu lesen ist. Auch in der verstümmelten Stelle 3, 3 sind dieselben gemeint. Ueber 6, 21 s. u.

hofften. Es ist ganz natürlich, dass für sie die materiellen Interessen mächtiger waren als die religiösen, dass gerade die Aristokraten von beiden Seiten in Verbindung traten und sich über die fanatische Engherzigkeit der Masse hinwegsetzten. Schon vor Ezra eifert bekanntlich Maleachi gegen diese Ehen als einen der Gründe, die er aufgetrieben hat, um das Ausbleiben des Heils zu erklären: „Treulos ward Juda und Greuel geschah in [Israel und] Jerusalem; denn Juda hat das Heiligthum Jahves, das er lieb hat, entweiht und die Tochter eines fremden Gottes gefreit. Jahve rotte aus den Mann, der das thut" u. s. w. (2, 11). Was hier gefordert wird, hat Ezra mit aller Energie durchgeführt; aber dauernden Erfolg hat er nicht gehabt, der Rückschlag, den das Verbot des Mauerbaus brachte, hat seine Autorität gebrochen. Bei Nehemia, der keine theologische Sprache redet, sondern die des realen Lebens, und daher weder von der Gola spricht, noch von den Landbewohnern, treten uns eben deshalb diese Verhältnisse um so anschaulicher entgegen. Da conspiriren die vornehmen Juden mit den Samaritanern und ihren Genossen. Šekanja aus dem Geschlecht Arach hat eine Tochter des Tobias geheirathet, dessen Sohn Jochanan eine Tochter des Juden Mešullam 6, 17 f. — aus den Namen Tobia und Jochanan sieht man zugleich, dass diese „Ammoniter" Jahveverehrer waren und zu den Samaritanern gehörten. Als Nehemia um 432 nach Juda zurückkehrt, haben Juden Frauen aus Ašdod, ʻAmmon und Moab genommen, deren Kinder infolge dessen nicht mehr jüdisch sprechen (13, 23 ff.). Ja ein Enkel des Hohenpriesters Eljašib hat sogar eine Tochter seines Hauptgegners Sinuballiṭ von Betehoron geheirathet 13, 28. Den wirft er hinaus; er ist bekanntlich der Organisator der samaritanischen Gemeinde geworden.

In derselben Weise erläutert Nehemia den zweiten Paragraphen der Verpflichtung auf das Gesetz 10, 32 „Von den Landbewohnern, die ihre Waaren und ihr Getreide am Sabbat zum Verkauf bringen, wollen wir am Sabbat und am Festtag nicht kaufen." Nach Neh. 13, 16 sind es vor allem tyrische Kaufleute.[1])

---

[1]) Auch die jüdischen Bauern versuchen am Sabbat ihre Waaren zu verkaufen. Auch hier sieht man die absurde Härte des über alle prak-

Wenn unsere Auffassung richtig ist, so müssen wir in der Zeit Ezras in scharfem Gegensatz zu den verworfenen und ausgestossenen „Landbewohnern" die Proselyten als berechtigten Appendix der Gemeinde nachweisen können, Proselyten, die nach dem vorhergehenden vor allem aus den nichtjüdischen Bewohnern der Provinz Juda[1]), aber auch aus allen möglichen andern Fremden bestanden, die sich dem Judenthum angeschlossen haben. Diese Forderung wird denn auch vollständig erfüllt. Bei dem grossen Busstag nach dem Laubhüttenfest, an dem die Verpflichtung auf das Gesetz stattfindet, „trennte sich der Same Israels von allen Fremden (בני נכר), und sie traten hin und bekannten die Sünden und Frevel ihrer Väter." Also zu andren Zeiten ist der Same Israels mit Fremden gemischt, ohne dass darin ein Anstoss läge; aber das Sündenbekenntniss kann natürlich nur Israel selbst und allein aussprechen, die Proselyten haben mit seinen Vergehungen nichts zu thun.

Ebenso erscheinen die Proselyten in der Verpflichtungsurkunde auf das Gesetz. Nachdem die Geschlechtshäupter mit den Namen ihrer Geschlechter unterschrieben und gesiegelt haben, heisst es: „und das übrige Volk, die Priester, die Leviten, die Thorhüter, die Sänger, die Netinim und alle, die sich von den Landbewohnern getrennt hatten zum Gesetze Gottes, ihre Weiber, Söhne und Töchter, alle die gross genug waren, etwas zu verstehen, bekräftigten die Handlung ihrer Brüder und Vornehmen, und nahmen Fluch und Eid auf sich, nach dem Gesetze Gottes, das er durch Mose gegeben hat, zu wandeln" u. s. w. Die Stelle und speciell die Angabe über die Proselyten ist mehrfach[2]) für interpolirt erklärt worden, weil man meinte, sie stünde mit den Tendenzen Ezras in Widerspruch. Dass das ein Irrthum ist, haben wir gesehen; dass sie den Vorschriften des Priestercodex entspricht, auf die hin doch die Verpflichtung abgeschlossen wird, bedarf nicht erst der Ausführung. Die

---

tischen Rücksichten erhabenen Gesetzes, das den Leuten ihren natürlichen Markttag nimmt.

[1]) Auf die nicht ins Exil geführten Reste der Juden ist kein Gewicht zu legen. Alle ächte Juden gehören, wie schon bemerkt, zur Gola, mögen ihre Vorfahren im Exil gewesen sein oder nicht.

[2]) Stade, Geschichte II 179. Smend, alttest. Religionsgeschichte 340, 1 u. a.

Stelle ist so wenig anstössig, dass wir vielmehr eine Lücke annehmen müssten, wenn sie fehlte. Aus ihr hat der Chronist Ezra 6, 21 bei der Schilderung der von ihm erfundenen Passahfeier nach dem Tempelbau (oben S. 13 Anm. 1) die vergröbernde Wendung entnommen „es assen das Passah die Israeliten, die aus der Gefangenschaft zurückgekehrt waren, und alle, die sich von der Unreinheit der Heidenvölker des Landes (גוֵי הארץ für עמי הארץ) zu ihnen abgesondert hatten, um Jahve den Gott Israels zu suchen“.[1])

Endlich heisst es Neh. 13, 1 ff.: „an diesem Tage wurde dem Volk aus dem Buche Moses vorgelesen, und man fand geschrieben, dass niemals ein Ammoniter oder Moabiter in die Gemeinde Gottes kommen dürfe“ Deut. 23, 4 ff.; das Citat wird noch weiter ausgeführt — „als sie dies Gesetz hörten, schieden sie alle Beduinen[2]) aus Israel aus.“ Die abgerissene Notiz stammt schwerlich aus Nehemia, vielleicht auch nicht aus Ezra, sondern kann vom Chronisten verfasst sein. Jedenfalls aber setzt auch sie voraus, dass alle, die nicht unter das auf alle Nomaden des Ostens erweiterte Gebot des Deuteronomiums fielen, auch ferner innerhalb der Gemeinde geblieben sind.

Die Organisation des jüdischen Gemeinwesens. Der Statthalter. Die Volksversammlung.

Die Provinz Juda ist den Persern unterthan. „Knechte (= griech. *δοῦλοι*) sind wir jetzt“ heisst es in dem Gebet Neh. 9, 36 „und zwar in dem Lande, das Du unsern Vätern geschenkt hast, seine Frucht und seine Güter zu verzehren; und sein reicher Ertrag gehört den Königen, die Du für unsere Sünden über uns gesetzt hast, sie gebieten über unsere Leiber

---

[1]) Die Bemerkung in Kautzsch' Uebersetzung, Beilagen, S. 89: „Streiche mit Köhler, Lehrbuch der Bibl. Gesch. II 2 S. 510 ff. nach dem Syrer und *Εσδρ. α* 7, 13 ו vor כל und אֱלֹהֵם als irrige Zuthat zum Text. Für den Chronisten sind alle, die nicht zu den בני הגולה oder ihren directen Abkömmlingen gehören, eo ipso von der Theokratie ausgeschlossen“ ist mir unverständlich. Der letzte Satz verkennt den Charakter des Judenthums vollständig.

[2]) ערב, natürlich עֲרָב, nicht mit dem mas. Text עֵרֶב (als „Gemisch, Fremdling, LXX *πᾶς ἐπίμικτος*, Lucian *τὸν λαὸν τὸν ἀναμεμιγμένον*“ gedeutet) zu vocalisiren.

und unser Vieh, wie es ihnen gefällt, und wir sind in arger Noth" (vgl. Ezra 9, 9). Der Repräsentant der persischen Herrschaft ist der Statthalter.[1]) Wir haben gesehen, wie die Perser jüdische Prinzen mit dieser Würde bekleidet haben, zuerst Sinbaluṣur, dann Zerubbabel. Dann sind andere Statthalter, nicht aus dem Königshause, gefolgt. „Wenn ihr ein blindes Thier als Opfer bringt, so schadet es nichts, und wenn ihr ein lahmes und krankes bringt, so schadet es nichts? Bringt es doch dem Statthalter, ob es ihm gefallen oder ob er es annehmen wird!" heisst es Maleachi 1, 8. Von den frühern Statthaltern und ihren Bezügen redet Nehemia 5, 14 f. Weiteres über dieselben und die persische Verwaltung s. G. d. A. II.

Aber mit Recht hebt WELLHAUSEN hervor[2]), dass, als Ezra und dann Nehemia nach Juda kamen, keine Statthalter in Juda waren. Nehemias Vorgänger könnte ja vorher abberufen sein, aber dass bei Ezra nie von dem regierenden Statthalter die Rede ist, beweist, dass es keinen gab. Noch entscheidender ist, nicht dass Reḥûm von Samaria beim Grosskönig über den Mauerbau vorstellig wird, wohl aber, dass er und nicht der Statthalter in Juda beauftragt wird, den Mauerbau zu hindern. Die Perser haben also im fünften Jahrhundert den unbedeutenden Posten eingehen lassen und die Aufsicht über die Provinz Juda dem Statthalter von Samaria überwiesen. Nur als Nehemia entsandt wird, wird die Stelle vorübergehend wieder hergestellt.

Der Statthalter hat die Interessen des Reichs zu vertreten, vor allem Recht zu sprechen und, unter Mitwirkung der Finanzbeamten, der Schatzmeister (gazabara), für den regelrechten Eingang der Steuern zu sorgen. Persische Truppen hat er nicht zur Verfügung. Wo das Reichsinteresse nicht in Betracht kommt, haben die Unterthanen in ihren eigenen Angelegenheiten freie Hand. So finden wir bei den Juden eine ausgedehnte Selbstverwaltung. In wichtigen Angelegenheiten entscheidet das Volk als Ganzes in einer Volksversammlung. Die im Lande ansässigen Fremden haben daran keinen Theil, sondern nur die Juden,

---

[1]) Ueber die Bezeichnung als pachâ s. S. 31. Ueber hat-Tiršatâ s. am Ende des Kap.

[2]) Israel. und jüd. Gesch. S. 150.

„die Söhne der Exulanten“, wie sie sich nennen, obwohl auch die im Lande gebliebenen Juden darunter mitbegriffen sind (vgl. u. S. 157). So wird für die Angelegenheit der gemischten Ehen die gesammte Bevölkerung bei schweren Strafen zu einer Volksversammlung (קהל) nach Jerusalem berufen, Ezra 10 — eine Angabe, die allein schon beweist, dass die Angaben Neh. 11, 25 ff. über die Ausdehnung des jüdischen Gebiets unhistorisch sind. Analog ist die Volksversammlung für die Annahme des Gesetzes Neh. 8 — 10, die vielleicht mit der von Nehemia 7, 5 angekündigten identisch ist. Aber diese Versammlungen sind ein unbehülflicher Apparat. Die Masse Menschen kann ohne Unterkunft und Obdach nicht lange zusammen bleiben, nun gar wenn es noch überdies Winterszeit ist und regnet, Ezra 10, 9. 13. So überweist sie in beiden Fällen die Erledigung der Angelegenheit dem Collegium der „Obersten“, die an ihrer Spitze stehen, und geht auseinander. In späteren Zeiten scheint eine allgemeine Volksversammlung überhaupt nicht mehr berufen zu sein.

Die „Obersten“, „Aeltesten“, „Adligen“ oder „Familienhäupter“.

An der Spitze des Volks erscheinen in den Büchern Ezra und Nehemia die החרים והסגנים Neh. 2, 16. 4, 8. 13. 5, 7. 7, 5, dem „das übrige Volk“ יתר העם oder einfach „das Volk“ gegenübersteht. Die beiden Bezeichnungen „Vornehme“ und „Vorsteher“ — so etwa können wir das aus dem babylonischen saknut entlehnte sagan übersetzen — bezeichnen aber nicht etwa zwei verschiedene Kategorien, sondern beide dasselbe. Denn 2, 16. 5, 17. 12, 40. 13, 11 braucht Nehemia הסגנים allein, 6, 17. 13, 17 חרי יהודה; die Stellen 13, 11 und 17 aber zeigen, dass beide Ausdrücke ganz dasselbe bedeuten, nämlich die Vorsteher und Vertreter der Gemeinde. 12, 31 endlich braucht Nehemia שרי יהודה „die Obersten von Juda“, und diese theilen sich in zwei Hälften, von denen die eine 12, 32 als שרי חצי יהודה, die andere 12, 40 als חצי הסגנים bezeichnet wird. Also besagt auch dieser Ausdruck nichts anderes. Endlich 3, 5 redet Nehemia von den Magnaten (אדיריהם) von Teqoa‘. Nach Neh. 5, 17 beläuft sich die Gesammtzahl der „Vorsteher“ auf 150, die täglich am Tisch des Statthalters speisen, wie das im persischen

Reich durchweg Brauch ist — es ist die Form, in der sie vom Staat ihre Bezahlung oder vielmehr statt dessen Naturalverpflegung erhalten (s. G. d. A. III).

Genaueres erfahren wir durch Ezra. Ezra 9, 1 sagt er השרים, 9, 2 השרים והסגנים; 10, 8 steht dafür השרים והזקנים „die Obersten und die Aeltesten“, die über die Bestrafung der ungehorsamen Juden, die nicht zur Versammlung kommen, entscheiden sollen. In der Versammlung wird 10, 14 beantragt und beschlossen, da die Angelegenheit der fremden Weiber nicht in einer Tagung erledigt werden kann: „unsere Obersten (שרינו) sollen an Stelle der ganzen Gemeinde treten, und alle aus unseren Ortschaften, die fremde Weiber genommen haben, sollen zu bestimmten Terminen kommen und mit ihnen die Aeltesten und die Richter jedes Orts (זקני עיר ועיר ושפטיה), um den Zorn unseres Gottes hierüber von uns abzuwenden.“ Dementsprechend wählt Ezra eine Commission von Männern mit Namen aus, und zwar die Familienhäupter (ראשי האבות) der einzelnen Familien 10, 16, und erledigt mit ihnen die Sache. Diese „Familienhäupter“ erscheinen bei Ezra auch sonst. Neh. 8, 13 versammeln sich „die Familienhäupter des ganzen Volks, die Priester und die Leviten“ zur Gesetzesverlesung. Ezra 8, 29 bezeichnet er die Beamten in Jerusalem, denen er die Geschenke des Königs übergeben will, als „die Obersten der Priester und der Leviten und die Familienobersten Israels שרי האבות לישראל.“ [1]) Die Gesetzesurkunde endlich wird unterschrieben von „unseren Obersten (שרינו)“ Neh. 10, 1; nachher tritt das übrige Volk, die Priester, die Leviten etc. „ihren Brüdern, die an ihrer Spitze stehen“ (אחיהם אדיריהם — derselbe Ausdruck, den Nehemia 3, 5 von den Magnaten von Teqoa‘ braucht) bei, 10, 30. Alle diese Stellen zeigen, dass die „Familienhäupter“ oder „Aeltesten“ mit den „Obersten“ oder „Vorstehern“ identisch sind; aus ihnen wählt dann Ezra seine Commission. In der Liste Neh. 11, 1 heisst es, dass „die Obersten des Volks“ שרי העם ihren Sitz in Jerusalem nehmen; nachher v. 3 werden dieselben als ראשי המדינה „Häupter der Provinz“ bezeichnet. Offenbar sind sie [2]) identisch mit den שבי יהודיא „Aeltesten der

[1]) Ezra 10, 5 steht dafür שרי הכהנים והלוים וכל ישראל.

[2]) gegen Stade Geschichte II 105.

Juden“ in den Urkunden des Sisines und Darius und den davon abhängigen Stellen Ezra 5, 5. 9. 6, 7. 14, die 5, 18 als „die Männer an ihrer Spitze“ erklärt werden. Die Familienhäupter[1]) erscheinen auch in der Liste Neh. 7, 69. 70 und in den Listen der Priester und Leviten (oben S. 103) 12, 7. 12. 22. 23. 24, in der Liste der mit Ezra Ausziehenden Ezra 8, 1, sowie beim Chronisten Ezra 3, 12. 4, 2 f., wo sie mit Zerubbabel an der Spitze der Gemeinde stehn.

Also die Leitung des Volks wird von etwa 150 Familienhäuptern oder Aeltesten geführt, die das Collegium der „Obersten“ oder „Vorsteher“ bilden. Sie sind die Vorgänger des späteren Synedrions, der *γερουσία*, sie vertreten das Volk und handeln für dasselbe, sie berathen alle gemeinsamen Angelegenheiten und überwachen ihre Ausführung; sie bilden zugleich den Gerichtshof, sei es als ganzes, sei es für die einzelnen Ortschaften die in ihnen ansässigen. Sie sind „die Vornehmen von Juda“, der Adel des Volks. Es ist dieselbe Verfassung, wie in vorexilischer Zeit, nur dass damals der König mit seinen Beamten über ihnen stand — wie jetzt der persische Statthalter. Auch im Exil stehen die „Aeltesten“ זקנים an der Spitze der Deportirten, Jerem. 29, 1; Ezech. 8, 1 ff. u. a. Auf welche Weise sie ernannt werden, ob durch Erbfolge, durch Wahl oder Cooptation, wissen wir so wenig, wie ob diese „Aeltesten“ wirklich alte Männer sein mussten wie die spartanischen Geronten, oder ob die Bezeichnung nur ein Titel ist wie bei den römischen Senatoren und den christlichen Presbytern. Nur das zeigen die verschiedenen Bezeichnungen deutlich, dass es sich nicht sowohl um eine geschlossene Körperschaft handelt, als um ein Recht aller vornehmen Familienhäupter, an der Leitung der Gemeinde Theil zu nehmen.

Die Geschlechter sind die höheren Einheiten der Familien. Als die maassgebende Gliederung des Volks treten sie uns in allen aus der nachexilischen Zeit erhaltenen Dokumenten entgegen. Als Nehemia die Vorbereitungen zur Vertheidigung Jerusalems gegen den zu erwartenden Ueberfall trifft, „stellt er das Volk nach Geschlechtern (למשפחות) auf“ 4, 7. Mit den Namen der Geschlechter, nicht mit ihrem Eigennamen, unter-

[1]) Durchweg ראשי האבות, Ezra 8, 1 ראשי אבותיהם, eine Abkürzung für ראשי בית האבות; nur Ezra 8, 29 steht שרי האבות.

schreiben die „Obersten“ die Urkunde der Verpflichtung auf das Gesetz; zu jedem vollständigen Personennamen gehört neben dem Vaternamen und nothwendiger als dieser der Name seines Geschlechts, wie beim römischen Bürger der der Tribus, beim attischen der des Demos.

Wir werden dieses Material einer genaueren Analyse zu unterziehen haben.

Die Ueberlieferung der Geschlechtslisten.

Von den Geschlechtslisten der Bücher Ezra und Nehemia liegt uns wohl keine in ganz reiner Gestalt vor. Auf manche Flüchtigkeiten und Lücken weist der Text selbst hin, andere ergeben sich aus der griechischen Uebersetzung. Bekanntlich hat R. Smend[1]) das Material kritisch gesichtet und in Tabellenform zusammen gestellt; auf seine Abhandlung sei hier ein für alle mal verwiesen. Sie gestattet uns, von einer Aufzählung aller Varianten und Schreibfehler der LXX abzusehen und uns auf das zu beschränken, was für unsere Zwecke kritisch von Wichtigkeit ist.

In Betracht kommt folgendes Material:

I. Urkunden.

1. **U** = Unterschriften der Urkunde der Verpflichtung auf das Gesetz Nehem. 10. Der Eingang der Urkunde ist weggeschnitten; die Unterschriften und die daran anschliessenden Verpflichtungen des Volks sind ohne Uebergang an das Gebet cap. 9 angeschlossen:

„Und darauf übernehmen wir eine bindende Verpflichtung und unterschreiben. Und auf der Urkunde ⟨stehn⟩ unsere Obersten, unsere Leviten und unsere Priester.[2]) Und ⟨zwar steht⟩ auf der Urkunde:“

Nun folgen die Namen, und zwar

a) zwei Personennamen „Nehemia der Tiršata, Sohn Hakkeleja’s, und Ṣidqija.“ Ueber die Aechtheit der Namen s. u. Wer Ṣidqija war, wissen wir nicht. Neben dem persischen Statthalter muss er der Repräsentant der Volksgemeinde gewesen sein, und

---

[1]) Die Listen der Bücher Esra und Nehemia. Progr. Basel 1881.

[2]) d. h. ihre Unterschriften stehen aussen auf der versiegelten Urkunde (החתום) neben den Siegeln, wie bei den analogen römischen Urkunden. In v. 2 ist natürlich für ועל החתומים der Singular ועל החתום einzusetzen.

so liegt es wohl am nächsten, in ihm den Präsidenten des Raths der Aeltesten zu sehen, der in dieser Zeit natürlich noch ein Laie, nicht wie im späteren Synedrion der Hohepriester war;

b) die Namen der Priestergeschlechter, v. 3—9, ohne Ueberschrift, sondern dafür am Schluss „das sind die Priester“;

c) „und die Leviten“, folgen die Geschlechtsnamen v. 10 bis 14;

d) „die Häupter des Volks“, folgen die Geschlechtsnamen v. 15—28.

Den Fortgang s. S. 129. Der Text scheint bis auf Kleinigkeiten correct überliefert; LXX bietet wenig Varianten.

2. **L** = Liste der unter Kyros aus der Gola zurückgekehrten, s. o. S. 95 ff. Dieser Text liegt uns vor bei Nehemia 7, 6 ff., Ezra 2, und nochmals im griechischen *Εσδρ. α*. Sehr stark sind durchweg die Varianten in den Zahlen; offenbar waren diese ursprünglich mit Ziffern geschrieben, und zwar wohl mit denselben, die wir in Phönikien finden (nicht etwa mit Buchstaben). In Namen und Anordnung stimmen, abgesehen von den für uns unwichtigen Netînim, die beiden Texte Neh. 7 und Ezra 2 ziemlich genau überein; nur ist die Ordnung der Verse Neh. 7, 22—24. 36. 37 in Ezra 2 umgestellt. Ausserdem fehlen nach Neh. 7, 33 die Bnê Magbîš Ezra 2, 30 und für die bnê Chariph Neh. 7, 24 erscheinen Ezra 2, 18 bnê Jôra. Stärker sind die Varianten von *Εσδρ. α* [bei Lucian ist der Text durchweg nach Ezra 2 corrigirt], wo das Geschlecht Charim 7, 35, die Leute von Gibe'on 7, 25, das andere Elam 7, 34 fehlen[1]), dafür aber *Εσδρ. α* 5, 15 f. *υἱοὶ Κιλὰν καὶ Ἀζητάς, Ἀζούρου* (A; B *Ἀζάρου*), *Ἀννίας* (B *Ἀννεΐς*), v. 17 die *υἱοὶ Βαιτηροῦς*, v. 20 *οἱ Χαδιάσαι καὶ Ἀμμίδιοι* hinzu kommen. Ueber den Werth dieser Zusätze s. u. S. 146.

Ueber die Disposition von **L** s. S. 102. Unter den Laien stehen die Geschlechtsangehörigen voran, dann folgen Bewohner von Ortschaften, doch dazwischen 7, 34. 35 noch zwei oder bei Ezra 2, 30—32 drei Geschlechtsnamen. Dann folgen die Priester, die Leviten u. s. w.

3. **E** = Liste der mit Ezra zurückgekehrten Ezra 8. Der griechische Text, der gleichfalls doppelt vorliegt, giebt einige

---

[1]) Chašum 7, 22 ist in *Ἀσόμ* v. 16 verschrieben.

werthvolle Berichtigungen; die ausgefallenen Geschlechtsnamen Zattû' v. 5 und Bani v. 10 lassen sich durch ihn ergänzen. Die Ueberschrift lautet: „Dies sind ihre Familienhäupter und die in ihr Geschlecht Eingetragenen[1]), die mit mir unter der Regierung des Artaxerxes, Königs von Babel, hinaufzogen.“ Darauf folgen zuerst zwei Priester und ein Davidide[2]), dann zwölf Laiengeschlechter, bei denen jedesmal ein oder mehrere Oberhäupter mit Namen genannt und dann die Summe der Männer seines Geschlechts mitgetheilt wird, und zwar fast ausnahmslos in runden Zahlen, ein Beweis, dass wir es hier nicht wie in **L** mit einer exacten statistischen Aufnahme zu thun haben. Den Abschluss bilden die Angaben über die nachträglich gewonnenen Leviten. Ob die Zahl der zwölf Geschlechter sich zufällig zusammen gefunden hat, oder ob sie absichtlich von Ezra ausgewählt sind, um die zwölf Stämme zu repräsentiren, steht dahin. Letzteres wird jetzt meist angenommen; Ezra selbst macht aber keine Andeutung der Art.

4. **G** = Verzeichniss der durch Ezra von den fremden Weibern Geschiedenen Ezra 10, 18 ff., gleichfalls in *Ἐσδρ. β* und *Ἐσδρ. α* cap. 9 überliefert.[3]) Die Namen sind nach Geschlechtern geordnet, zuerst die Priester, dann die Leviten, Sänger und Thorhüter, dann „Israel“ d. i. die Laien. Auf die Namen der Personen und ihre zahlreichen Varianten in LXX kommt uns nichts an. Ganz intakt ist die Liste vielleicht nicht überliefert, namentlich gegen den Schluss; die grosse Zahl der Angehörigen des Geschlechts Bani (27) fällt auf und ist vielleicht auf mehrere Geschlechter, deren Namen ausgefallen sind, zu vertheilen.

---

[1]) וְהִתְיַחְשָׂם, wörtlich etwa „und was in ihrem Geschlecht verzeichnet ist“. Die Bedeutung ergibt sich aus dem Folgenden, wo auf das Geschlechtshaupt die Angabe folgt ועמו התיחש לזכרים „und mit ihm waren verzeichnet so und so viel Männer“.

[2]) Nach *Ἐσδρ. α τῶν υἱῶν Δαυεὶδ Ἀττοὺς ὁ Σεχενίου* (cod. A) ist auch hier der corrupte masoretische Text מבני דויד חטוש [מ]בנ[י] שכניה zu corrigiren.

[3]) Der Text in *Ἐσδρ. α* weicht in den Geschlechtsnamen nur scheinbar, in Folge von Verschreibungen und Auslassungen ab (so ist 9, 31 der erste Name *Ἀδδεὶν* in A und B an die Stelle von Pachat-Moab getreten). Auffallend ist nur, dass Lucian in beiden Büchern Charim durch Merari ersetzt. Aber da das ein Levitengeschlecht ist, kann es nur ein Irrthum sein.

II. Ergänzend kommen die **sonstigen Angaben** in den Fragmenten der Schriften Ezras und Nehemias hinzu, vor allem die Personennamen. Am wichtigsten sind hier Nehemias Angaben über die von einzelnen Männern mit ihrem Anhang oder von Genossenschaften oder Gemeinden ausgeführten Strecken des Mauerbaus cap. 3. Auch diese Liste ist nicht ganz vollständig erhalten (vgl. SMEND S. 11); v. 11. 19. 20 wird erwähnt, dass die Betreffenden eine zweite Strecke bauten, ohne dass die erste vorher genannt ist; sie ist also ausgefallen.[1]) In v. 30 ist „die zweite Strecke" von Chananja, der vorher nicht genannt ist, auf Mešullam zu übertragen, s. v. 4. Ebenso hat die in unserm Text ganz zusammenhanglose Angabe v. 26 „und die Netînim wohnten auf dem ʿOphel [= Neh. 11, 21] bis vor das Wasserthor im Osten und den vorspringenden Thurm" gewiss ursprünglich die Angabe enthalten, dass sie dort bauten. Ich bezeichne dies Verzeichniss mit **B** = Bauliste.

Die volle Bezeichnung eines Mannes erfordert den Namen des Vaters und des Geschlechts: Škanja ben Jechi'el von den Söhnen ʿElam Ezra 10, 2, oder gewöhnlicher Meremot ben Urija ben Haqqôṣ **B** 4, 21, Mešullam ben Berekja ben Mešezib'el **B** 4, ʿAzarja ben Maʿaseja ben ʿAnanja **B** 23. Hier folgt auf den Vatersnamen der Geschlechtsname. Zwei Fälle giebt es, wo statt des Geschlechtsnamens auch noch der Grossvater genannt zu sein scheint: Šemaʿja ben Delaja ben Meheṭab'el, der Eingeschlossene Neh. 6, 10 — allerdings könnte Delaja auch das Geschlecht unsicherer Abkunft **L** 62 sein —, und Chanân ben Zakkûr ben Mattanja Neh. 13, 13, der den mit der Aufsicht über die Magazine betrauten Priestern und Leviten beigeordnet ist — hier kann allerdings Mattanja auch ein Sängergeschlecht sein. Ferner gehört hierher, dass Ezra bei den Geschlechtshäuptern, die mit ihm zogen, durchweg den Vatersnamen angiebt, mit Ausnahme der beiden Priester, der Leviten und der Oberhäupter des zuerst genannten Geschlechts Parʿôš und der beiden letzten, wo fünf Namen genannt werden. Und wenn v. 11 das Oberhaupt von Bebai Zacharja ben Bebai heisst, so ist auch hier wohl der Geschlechtsname an Stelle des Vaternamens getreten.

[1]) Dass eine Lücke vor v. 11 sich auch aus der Beschreibung der Mauer Neh. 12, 38 f. ergibt, hebt SMEND mit Recht hervor.

Sonst kommt die volle Bezeichnung nicht vor. In zahlreichen Fällen ist der Geschlechtsname weggelassen. So werden von den oben genannten Personen anderweitig genannt „Meremot ben Urija der Priester“ Ezra 8, 33 ohne den Zusatz ben Haqqoṣ, Mešullam ben Berekja Nehem. 3, 30 (**B**). 6, 18 ohne den Zusatz ben Mešezib'el. Ferner findet sich bei Ezra, abgesehen von dem problematischen Jochanan ben Eljašib 10, 6 (s. o. S. 91), Jonatan ben 'Asa'el und Jachzeja ben Tiqwa 10, 15 und wohl auch der Priester El'azar ben Pinchas 8, 33. Umgekehrt steht nur der Geschlechtsname bei den Leviten Jozabad ben Ješua' und No'adja ben Binnûi Ezra 8, 33, und bei Škanja ben Arach Neh. 6, 18. Ebenso fehlen die Vatersnamen durchweg in **G**. Das gewöhnlichste ist natürlich, lediglich den Eigennamen zu nennen, so bei den Leviten Ezra 8, 24 und 10, 15; in **L** bei den zwölf Führern des Volks, in **U** bei Ṣidqija (oben S. 135), während bei Nehemia Titel und Vatersname angegeben wird. Nehemia nennt abgesehen von **B** fast immer nur den einfachen Namen, so selbst bei dem Hohenpriester Eljašib in **B** 1, ebenso 13, 4; ferner 6, 14. 12, 31 ff. 13, 13, abgesehen von Chanân, und bei seinen samaritanischen Gegnern. Auch von Jojada' wird der Hohepriester Eljašib 13, 28 als Vater nur genannt, weil das für die Erzählung nothwendig ist.

In der Bauliste **B** sind lediglich mit ihren Eigennamen ohne Zusatz genannt Benjamin und Chaššûb v. 23, Malṭija von Gib'on und Jadon von Meronôt v. 7, Chanûn von Zanoach v. 13, Chašabja, Oberhaupt des halben Districts von Qe'ila v. 17. Eine charakteristische Mittelstellung nehmen die Zunftmeister Chananja בן הרקחים „Sohn der Salbenhändler“ v. 8 und Malkija בן הצרפי „Sohn des Goldschmieds“ v. 31 ein; hier wird die Zunftangehörigkeit in der Form der Filiation bezeichnet [weiteres s. u.]. Bei einem andern Goldschmied [wenn die Lesung richtig ist] 'Uzzi'el ben Charchaja v. 8 wird dagegen der Vatersname gegeben. — In allen andern Fällen folgt auf den Vatersnamen ein zweiter Name mit ben. Von diesen sind zweifellos Geschlechtsnamen acht (Chûr v. 9. Charim v. 11. Pachat-Moab v. 11. Hallôcheš v. 12. Rekâb v. 14. Chenadad v. 18. 24. Par'ôš v. 25. Immêr v. 29), wahrscheinlich Geschlechtsnamen noch sieben weitere (Kolchoze v. 15. Bani v. 17. Ješua' v. 19. Chašabneja v. 10. 'Azbûq v. 16. Zabbai (l. Zakkai) v. 20.

'Ananja v. 23 und vielleicht auch Ba'na v. 4 und Škanja v. 29. Es bleiben nur acht Namen (אבדרי v. 2[1]). אזור v. 25. בסודיה v. 6. חרחיה v. 8. חרומף v. 10. פסח v. 6. צלף v. 30. שלמיה v. 30). Einzelne von diesen mögen auch noch Namen unbekannter Geschlechter sein; doch durften sie im folgenden natürlich nicht berücksichtigt werden. Sicherer Vatername ist Ṣalaph v. 30, wenn die Lesung „Chanûn, der sechste Sohn Ṣalaph's" richtig ist. — In einzelnen Fällen mag in **B** der Name des Vaters oder des Geschlechts ausgefallen sein; trotzdem aber tritt die Regel, dass der Geschlechtsname für die Bezeichnung einer Person grössere Wichtigkeit hat als der Vatersname, in ihr sehr deutlich hervor.

III. Weiteres reiches Material bieten scheinbar die L i s t e n d e r C h r o n i k und die verwandten, vom Chronisten überarbeiteten Stücke Neh. 11, 3 ff. und 12, 1 ff. Aber abgesehen von der Liste der Priester Neh. 12 sind alle diese Daten so gut wie werthlos. Die Angaben über die Bevölkerung Jerusalems Neh. 11, 3 ff. = Chron. I 9, die den ersten Anhang zu **L** bilden, unterscheiden sich von der ächten Liste Neh. 7 auf den ersten Blick dadurch, dass hier nicht Geschlechtsnamen gegeben werden, sondern Stammbäume von Geschlechtshäuptern, die bis auf den eponymen Ahnherrn des Geschlechts zurückgeführt werden. In ihnen kommen einzelne Namen vor, die sich auch in den Geschlechtslisten finden, und diese sind ihres Orts aufgeführt. Wie weit aber diese Stammbäume Werth haben, werden wir erst prüfen können, wenn wir über die Geschlechter zur Klarheit gekommen sind.

Wie werthlos die Stammbäume der Chronik sind, ist allbekannt, und wird uns später noch in einzelnen Fällen nur zu greifbar entgegen treten. Auch finden sich in ihnen die Geschlechtsnamen der hier besprochenen Listen nur ganz vereinzelt, und grade die wichtigsten Namen niemals. Was vorkommt, habe ich angemerkt, doch sei gleich hier darauf hingewiesen, dass diesen Angaben fast nie auch nur der geringste Werth zukommt.

Wir können jetzt die Geschlechtsnamen in alphabetischer

---

[1]) Dass der Name auch in dem Stammbaum Chron. I 9, 3 vorkommt, beweist nicht, dass er Geschlechtsname ist; er kann aber für אמרי verschrieben sein.

Folge zusammenstellen. In vielen Fällen kommen diese Namen auch als Personennamen vor; das habe ich durchweg angemerkt und, wo es nöthig war, die Belege hinzugefügt.

Die Laiengeschlechter.

U = Unterschriften Neh. 10.
L = Liste Neh. 7 = Ezra 2 = *Εσδρ. α* 5.
E = Liste der mit Ezra gekommenen Ezra 8.
G = Geschiedene Ezra 10.
B = Bauliste Neh. 3.

Die betr. Verse habe ich der Sigle für das Kapitel angehängt, und zwar bei **L** die drei Citate in der oben angegeben Folge. $\mathbf{L}_{8\cdot 3\cdot 9}$ bedeutet also Neh. 7, 8 = Ezra 2, 3 = *Εσδρ. α* 5, 9; doch habe ich auf die Anführung von *Εσδρ. α* meist verzichtet. Wo in **L** Differenzen vorkommen, habe ich das Buch Nehemia durch n, das Buch Ezra durch e, *Εσδρας α* durch ε bezeichnet.

Die Zahlen der einzelnen Geschlechter habe ich beigefügt, die Varianten von ε aber nur vereinzelt aufgenommen, wo sie mir von Bedeutung zu sein schienen, zumal da die Handschriften auf das stärkste variiren und vielfach nach *Εσδρ. β* corrigirt sind. So unsicher die Zahlen sind, geben sie doch auch so noch ein ausreichendes Bild von der Stärke und Bedeutung der einzelnen Geschlechtsverbände.

Einige Geschlechter zerfallen in mehrere Zweige, die in den Listen durch ל eingeführt werden. Die Aussprache der Namen ist mehrfach ganz unsicher; in der Regel bleibt aber nichts übrig, als dem mas. Text zu folgen, auch wo evident ist, dass er die Vocalisation falsch gerathen hat.

Pers. = Personenname.

אדניקם Adoniqâm $\mathbf{U}_{17}$ $\mathbf{L}_{18\cdot 13}$ (n 667 e 666) $\mathbf{E}_{13}$ (60).

$\mathbf{U}_{17}$ verschrieben אדניה. In **E** als אחרנים „Spätlinge, Nachzügler?" bezeichnet. Als Pers. möglich, aber nicht nachweisbar.

אטר לחזקיה Aṭêr, Zweig Chizqia $\mathbf{U}_{18}$ $\mathbf{L}_{21\cdot 16}$ (98)

$\mathbf{U}_{18}$ ist ל ausgefallen. Aṭêr ist auch ein Thorhütergeschlecht Neh. 7, 45. Ob deshalb der Zusatz des Zweigs dabei steht oder ob es noch andere ausgefallene oder verschollene Zweige gab, wissen wir nicht. — Vgl. חזקי Chron. I, 8, 17 unter den Nachkommen Benjamins.

ארח Arach *Ηρα* $\mathbf{L}_{10\cdot 5\cdot 10}$ (n 652 e 775 ε 756)

Auch Neh. 6, 18 Škanja ben Arach. In **U** wohl ausgefallen.

אחיה Achija U_{27}. — Pers.

Verdächtig wegen des vorhergehenden ו, das sonst in U immer fehlt, also verschrieben sein muss (LXX A *καὶ Αια*, B verschrieben *Αρα*, Luc. *Ἀδείας* ohne *καὶ*). Steckt וְאֶחָיו darin? — Unter den Benjaminiten Chron. I, 8, 7.

בבי Bebai *Βηβαι* U_{16} $L_{16\cdot 11}$ (n 628 e 623) E_{11} (28) G_{28}.

In Zakarja ben Bebai E_{11} ist Bebai schwerlich Pers., s. o. S. 138.

בגוי Bagôi? *Βαγοι*, Luc. *Βαγουαι*, mas. Bigwi U_{17} $L_{19\cdot 14\cdot 14}$ (n 2067 e 2056 ε A 2066 B 2606) E_{14} (70).

Pers. $L_{7\cdot 2}$ unter den zwölf Führern. S. u. S. 157 f.

{ בני Bani U_{15} $L_{15\cdot 10\cdot 12}$ (n ε 648 e 642) E_{10} (160) G_{29}.
{ בני Bunni? U_{16} G_{34}.

E_{10} ist der Name im mas. Text hinter בְּנֵי ausgefallen; LXX haben ihn erhalten: *Ἐσδρ. α* 8, 36 *ἐκ τῶν υἱῶν Βανι* (so A; *Βανιας* B, *Βαναιας* Lucian); in *Ἐσδρ. β* 8, 10 hat nur A *Βαανι* bewahrt. — Dass es zwei Laiengeschlechter gab, die sich בני schrieben, lehrt die Liste G v. 29 und 34. Hier schreibt der mas. Text beide mal Bani; ebenso LXX in *Ἐσδρ. α* 9, 30 und 34 in den codd. A und B (v. 30 verschrieben *Μανι*, 34 *Βαανει*) und Lucian (*Βαναια*, *Βαναι*). In *Ἐσδρ. β* 10, 29 lesen A und B *Βανουει*, v. 34 *Βανει*, Lucian beide Male *Βαναι* resp. *Βαναιει*. Um die Verwirrung voll zu machen, folgen unter den Geschiedenen des zweiten der beiden Stämme v. 38 beide Namen als Personennamen unmittelbar auf einander (mas. וּבָנִי וּבִנּוּי, LXX *οἱ υἱοὶ Βανουι*, Lucian *Βουνει καὶ υἱοὶ Βουνει*, ähnlich in *Ἐσδρ. α* 9, 34). — Ebenso folgen in $U_{15\cdot 16}$ die beiden Geschlechtsnamen auf einander, mas. בָּנִי בֵּבָי, in LXX (auch bei Lucian, wo die Worte mehrfach umgestellt sind) *υἱοὶ Βανι*. Hier würde man Verschreibung annehmen, wenn nicht G zeigte, dass es wirklich zwei Geschlechter dieser Schreibung gab.[1]) Für das eine Geschlecht ist die Aussprache Bani oder Banai hinlänglich beglaubigt; für das andere scheint Bunni (oder doch Binnui?) die richtigste Vocalisation. — In L schwankt die Aussprache. Lucian liest an allen drei Stellen *Βαναια*, A und B in n und e *Βανουι*, in ε *Βανει*, der mas. Text in n בִּנּוּי, in e בָּנִי. — Auch bei den Leviten scheinen beide Geschlechter vorzukommen. Das Laiengeschlecht בני ist in den Stammbaum Chron. I 9, 4 als Sohn des Pereṣ ben Juda aufgenommen. Als Pers. findet sich בָּנִי Sam. II 23, 36 [Krieger Davids]. בִּנּוּי Neh. 3, 18 (verschrieben בַּוַּי, cod. A *Βενει*, B *Βεδει*, Luc. *Βαναι*). 24 (Luc. *Βαναι*, A B *Βανει*) [Levit]; בִּנּוּי

[1]) Möglich bleibt allerdings die Annahme BERTHEAU's, dass einer der beiden aus Bagôi verschrieben ist.

(*Βανουι*, Luc. *καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ Βανουι* etc.) **G** $_{30}$ [in Pachat-Moab]; בָּנַי וּבִנּוּי **G** $_{38}$ [in Bani, s. o.]

בענה Ba'na **U** $_{28}$. — Pers.

Als Pers. **L** $_{7.2}$ unter den zwölf Führern; ferner Sam. II 4, 2 ff., 23, 29, und als בענא Reg. I 4, 12. 16 und auf phön. Münzen der Perserzeit. In Ṣadoq ben Ba'na (בענא) **B** $_{4}$ ist nicht zu entscheiden, ob Ba'na Personen- oder Geschlechtsname ist.

בצי Beṣai *Βασσαί* u. ä. **U** $_{19}$ **L** $_{23.17}$ (n 324 e 323).

[דליה Delaja, Geschlecht, dessen Abstammung aus Israel unsicher ist **L** $_{62.60}$].

Als Pers. wahrsch. Neh. 6, 10 (s. o. S. 138), ferner Jer. 36, 12, Chron. I 3, 24. Priesterclasse Chron. I 24, 18.

הודיה Hodija **U** $_{19}$.

Genau an derselben Stelle steht in **L** bei ε 16 *υἱοὶ Ἀννίας* B, *Ἀννεὶς* A mit 101 Mitgliedern, die daher wohl trotz der starken Abweichung dem Hodija entsprechen (leg. *Αδια*?); vgl. die Tabelle unten S. 155. Auch Levitengeschlecht. — Als Frauenname in der jüd. Genealogie Chron. I 4, 19. Hodawja Chron. I 9, 7 s. bei den Leviten.

הושע Hošea' **U** $_{24}$. — Pers.

הלוחש Hallôcheš **U** $_{25}$.

Šallûm ben Hallôches, Oberst des halben Bezirks von Jerusalem **B** $_{12}$. Offenbar Appellativum „der Zauberer, Beschwörer", also aus einer Gaukler- und Magierbande hervorgegangen; vgl. u. S. 157.

זכי Zakkai **L** $_{14.9.12}$ (760)

B $_{20}$ wird Baruch ben זבי [LXX *Ζαβου*; Luc. *Ραββαι*] vom Qrê in זכי corrigirt, offenbar mit Recht. In **L** liest ε *Χορβε* und 705, mit starker Verschreibung. — Als Pers. *Ζακχαῖος* vielleicht auch in **G** $_{28}$ für זבי *Ζάβου*, *Ἐσδρ. α* B *Ζάβδος*, A *Ὀζαβάδος*, Lucian *Ζαβουθ* herzustellen. — In **U** wohl ausgefallen.

זתוא Zattû' *Ζαθοη*, *Ζαθουα* u. ä. **U** $_{15}$ **L** $_{13.8.12}$ (n 845 e 945 ε 975) **E** $_{5}$ (300) **G** $_{27}$.

In **E** im mas. Text ausgefallen, in LXX erhalten.

חזיר Chezîr **U** $_{21}$.

Als späteres Priestergeschlecht Chron I 24, 15. S. u. S. 172. Die Grabinschrift von Angehörigen der בני חזיר etwa aus dem ersten Jahrhundert v. Chr.[1]) bei DE VOGÜÉ, rev. arch. nouv. ser. IX, 1864, S. 200 gehört wahrscheinlich diesem an.

---

[1]) Ich glaube übrigens, dass die Inschrift paläographisch — und andere Gründe gibt es nicht — beträchtlich früher gesetzt werden kann.

[חזקיה Chizqia s. Aṭer.]

חנן Chanân **U** $_{23}$ und nochmals **U** $_{27}$. — Pers.

Auch ein Netinîmgeschlecht **L** $_{46 \cdot 40}$. — Chanan unter den Nachkommen Benjamins Chron. I 8, 23.

חנניה Chananja **U** $_{24}$. — Pers.

Unter den Benjaminiten Chron. I 8, 24.

חרם Charim *Ηραμ* **U** $_{28}$ **L** $_{35 \cdot 32}$ (320) **G** $_{31}$.

Fehlt in *Εσδρ. α* in **L** und **G**; bei Lucian in **G** beidemale durch Merari ersetzt, vgl. S. 137, 3. — Vgl. חורם unter den Benjaminiten Chron. I 8, 5. Auch Priestergeschlecht. **B** $_{11}$ Malkija ben Charim.

חרף Charîph **U** $_{20}$ (חריף) **L** $_{24 \cdot 18 \cdot 16}$ (112).

In **L** bei e verschrieben in יורה (*Ουρα, Ιωρα*); in ε hat B *Αρσειφουρειθ*, A *Αρσιφρουρειθ*, worin offenbar der (bei phönikischer Schrift begreifliche) Textfehler und die Correctur in ein Wort (leg. *Αρειφουρειθ* חריפורה) zusammengeflossen sind. — Chron. I 2, 51 ist חרף (vocal. Chareph), Vater von Betgader, ein Sohn des Kalibbiters Chûr. — Als Geschlecht bei David Chron. I 12, 5.

חשוב Chaššûb **U** $_{24}$. — Pers.

LXX *Ασουθ*. Pers. **B** $_{11 \cdot 23}$. Levit Neh. 11, 15 = Chron. I 9, 14.

חשבנה Chašabna (*Εσαβανα* AB, *Ασβανα* Luc.) **U** $_{26}$.

Chaṭṭûš ben Chašebneja (*Ασβανια* A, *Ασβανεαμ* B, *Σαβανίου* Luc.) **B** $_{10}$ gehört offenbar demselben Geschlecht an.

Chašabja Pers. Ezra 8, 19. 24 [Levit]. Neh. 12, 21 [Priester]. In einer levit. Genealogie Neh. 11, 15 = Chron. I 9, 14; ferner Chron. I 6, 30. 25, 3 u. a. In der Form Chašabneja Neh. 9, 5 in einem Zusatz des Chronisten.

חשם Chašûm **U** $_{19}$ **L** $_{22 \cdot 19 \cdot 16}$ (n 328 e 223) **G** $_{33}$.

Die Namensform ist ganz unsicher. LXX bietet *Ησαμ*, *Ασεμ* u. a. neben *Ασουμ*, Lucian *Ασσομ*, *Ασωμ*, *Ασσημ*; in **L** bei ε in *Αρομ* verschrieben. Also ist die mas. Vocalisation wohl falsch und eher Chašim zu lesen. — Pers. Neh. 8, 4 [Zusatz des Chronisten, Priester]. Vgl. Chušim in dem benjamin. Register Chron. I 7, 12; als Frau 8, 8. 11. Im Priestercodex ist Chušim Gen. 46, 23 oder Šûcham Num. 26, 42 Sohn Dans.

[טוביה Ṭobia **L** $_{62 \cdot 60}$ Geschlecht unsicherer Herkunft. — Pers.]

ידוע Jaddûa' **U** $_{22}$. — Pers.

[יואב Joab s. Pachat-Moab.]

[יורה s. חרף.]

[ישוע Ješûa' s. Pachat-Moab.]

{ מגפיעש Magphi'aš, *Μαιαφης* A, *Βαγαφης* B, *Μεγαιας* Luc. **U** $_{21}$.
{ מגביש **Magbîš** **L** $_{-.\,30.\,21}$ (156).

Fehlt in n; LXX in e *Μαγεβις* B, *-βως* A, in ε *Νειφεις* B, *Φινεις* A; Lucian beide male *Μακβεις*. Wohl eher Geschlecht als Ort, obwohl es sonst nicht vorkommt. Die Identität mit Magphî'aš ergibt sich aus der gleichen Stellung, s. S. 155.

מלוך Mallûk, *Μαλουχ* **U** $_{28}$. — Pers.

Auch Priestergeschlecht; Pers. **G** $_{29.\,32}$.

מעשיה Ma'aseja **U** $_{26}$. — Pers.

משיזבאל Mešêzab'el *Μεσωζαβηλ* u. ä. **U** $_{22}$.

Mešullam ben Berekja ben Mešezeb'el **B** $_{4}$ [vgl. 30, wonach er eine לשכה hat]. Petachja ben Mešezeb'el von den Söhnen des Zerach ben Juda Neh. 11, 24 in einer Phantasie des Chronisten. Der Name ist aramäisch.

משלם Mešullam **U** $_{21}$. — Pers.

Auch Priestergeschlecht. Mešullam unter den Nachkommen Benjamins Chron. I 8, 17.

נובי *Νωβαι*, Qrê ניבי **U** $_{20}$ נבו *Ναβου*, Luc. *Ναβαυ*, **G** $_{43}$.

Das Ktîb ist richtig, der Name Nobai zu sprechen. Sie entsprechen den 52 „Männern aus [dem andern] Nebo נבו אחר“ **L** $_{33.\,29}$ [s. u. S. 149], die als Geschlecht organisirt sind. Aber für Nebo ist offenbar Nob zu lesen; Nobai ist „das Geschlecht aus Nob“. S. u. S. 156.

[נקודא Neqoda **L** $_{62.\,60}$ Geschlecht unsicherer Herkunft.]

Auch ein Netinîmgeschlecht **L** $_{50.\,48}$ führt denselben Namen.

עדין 'Adîn **U** $_{17}$ **L** $_{20.\,15.\,14}$ (n 655 e. ε 454) **E** $_{6}$ (50; *Εσδρ α* 8, 32 : 250).

עזגד 'Azgad **U** $_{16}$ **L** $_{17.\,12.\,13}$ (n 2322 e 1222 ε 1322) **E** $_{12}$ (110).

עזור 'Azzûr **U** $_{18}$ **L** nur bei ε 15 (*Αζουρου* A, *Αζαρου* B 432).

Jerem. 28, 1 der Prophet Chananja ben 'Azzûr aus Gib'on. ob das Vaters- oder Geschlechtsname ist, ist nicht zu entscheiden Ebenso Ezech. 11, 1 Ja'azanja ben 'Azzûr neben Pelatja ben Benaja als „Oberste des Volkes“.

עילם 'Elam **U** $_{15}$ **L** $_{12.\,7.\,12}$ (1254) **E** $_{7}$ (70) **G** $_{26}$.

Šekanja ben Jechi'el von den bne 'Elam (Ktîb עולם) Ezra 10, 2. — Vom Chronisten als Pers. verwerthet: Priester: Neh. 12, 42; Benjaminit: Chron. I 8, 24; Thorhüterklasse: Chron. I 26, 3. Die בני עילם אחר **L** $_{34.\,31}$ [fehlt ε] mit derselben Zahl hält man meist für Dublette; doch vgl. u. S. 153 f.

ענן 'Anan (LXX *Ηναν*, *Ηναμ*) **U** $_{27}$.

עניה 'Anaja (LXX *Αια*, *Ἀναια*, *Ἀνανια*) **U** $_{23}$.

Vgl. 'Azarja ben Ma'aseja ben 'Ananja (*Ἀνανια*) **B** $_{23}$. Viel-

leicht ist ענית aus ענניה verschrieben. Ueber *Avvια* **L** ε 16, das der Form nach entsprechen könnte, s. Hodija. — Pers. ענית LXX *Ἀνανίας* Neh. 8, 4 Chr. [Priester] unsicher.

ענתות ‘Anatot $\mathbf{U}_{20}$.

Es sind die als Geschlecht organisirten 128 (ε 158) Leute von ‘Anatot $\mathbf{L}_{27 \cdot 23 \cdot 18}$. — Chron. I 7, 8 und als ענתתיה Chron. I 8, 24 unter den Nachkommen Benjamins.

פחת מואב Pachat Moab $\mathbf{U}_{15}$ $\mathbf{L}_{11 \cdot 6 \cdot 11}$ (n 2818 e. ε 2812) $\mathbf{E}_{4}$ (200) $\mathbf{G}_{30}$.

Chaššûb ben Pachat-Moab $\mathbf{B}_{11}$. — Das grosse Geschlecht zerfällt nach **L** in die beiden Zweige Ješua‘ und Joab. In **E** ist offenbar nur der Zweig Ješûa‘ mit dem Stammnamen bezeichnet, denn Joab erscheint $\mathbf{E}_{9}$ als besonderes Geschlecht mit 218 Männern. Ješua‘ ist auch Levitengeschlecht und häufiger Pers. Joab „Vater des Thals der Zimmerer; denn sie waren Zimmerleute“ Chron. I 4, 14 unter den Nachkommen des Qenaz hat mit dem hier genannten Geschlecht gewiss nichts zu thun, sondern wird mit dem nach Chron. I 2, 54 von Nachkommen des Kalibbiters Salma ben Chûr bewohnten Bet-Jo'ab identisch sein (vgl. u. S. 164). Eher könnte der Zweig nach Davids Feldherrn benannt sein.

פלחה Pilcha *Φαδαεις*, Luc. *Φαλλαει* $\mathbf{U}_{25}$.

פלטיה Pelatja *Φαλτια* $\mathbf{U}_{23}$. — Pers.

פרעש Par‘oš *Φορος* Luc. *Φαρες* $\mathbf{U}_{15}$ $\mathbf{L}_{8 \cdot 3 \cdot 9}$ (2172) $\mathbf{E}_{3}$ (150) $\mathbf{G}_{25}$.

$\mathbf{B}_{25}$ Pedaja ben Par‘oš.

צדוק Ṣadôq $\mathbf{U}_{22}$. — Pers.

רחום Rechûm $\mathbf{U}_{26}$. — Pers.; auch einer der zwölf Führer $\mathbf{L}_{7 \cdot 2}$.

שובק Šôbeq $\mathbf{U}_{25}$.

שפטיה Šephatja $\mathbf{L}_{9 \cdot 4 \cdot 9}$ (n. e 372 ε 472) $\mathbf{E}_{8}$ (80). — Pers.

Auch in den Stammbäumen Neh. 11, 4 und Chron. I 9, 8. Ferner ein Geschlecht der Knechte Salomos $\mathbf{L}_{59 \cdot 57}$. — In **U** wohl ausgefallen.

Zu den aufgezählten Geschlechtern kommen noch die bei *Εσδρ. α* 5 in **L** aufgeführten nicht zu identificirenden Namen:

v. 15 *υἱοὶ Κιλαν καὶ Αζητας* (*Αζηταν*) 67, s. u. S. 155 A. 1.

v. 17 *υἱοὶ Βαιτηρους* 3005 — vielleicht ein Ortsname; die Zahl ist jedenfalls verschrieben; der Stellung nach entsprechen sie Gib‘on, s. S. 148.

v. 20 *οἱ Χαδιάσαι καὶ Ἀμμίδιοι* 422, mitten zwischen den Ortsnamen, s. S. 149.

Ferner finden sich an Geschlechtsnamen:

1. die בני דויד, die Nachkommen des Königshauses **E** 3, die zu einem der grossen Geschlechter gehören müssen, aber von Ezra unter den Theilnehmern seines Zugs an hervorragender Stelle genannt werden.

2. כל חזה (LXX *Χολεζε, Χαλαζα,* Luc. *Χολοζει, Χολαζα*) in Šallûn ben Kolchoze, Oberst des ‹halben› Districts von Miṣpa **B** 15. Der Name, der kaum ein Personenname sein kann, kehrt in dem Stammbaum eines zu Šêla ben Juda gehörigen Geschlechts Neh. 11, 5 wieder. Vielleicht zählte das Geschlecht um 444 noch nicht zu den Juden, sondern war kalibbitisch. Der Name „Gesammtheit der Seher“ scheint ein Wahrsagergeschlecht zu bezeichnen.

3. רכב Rekâb *Ρηχαβ* in Malkija ben Rekâb, Oberst des Districts von Bet-hakkerem **B** 14, das bekannte Rechabitengeschlecht בית הרכבים Jerem. 35. Reg. II 10, 15 ff. In der schon angeführten verstümmelten Stelle Chron. I 2, 55 „dies sind die Qainiten, die von Chammat dem Vater des Hauses Rekâb kommen“ scheinen sie zu den Qainiten gerechnet zu werden; Chron. I 4, 12 erscheinen in LXX die *ἄνδρες Ρηχαβ* [mas. אנשי רֵכָה] unter den Nachkommen des Kaleb [mas. כלוב]. Auch bei Jeremia tragen die Rekabiten mehr den Charakter eines selbständigen Wüstenstammes, der sich Israel und seinem Gott angeschlossen hat, als eines jüdischen Geschlechts. Vor Nebukadnezar sind sie nach Jerusalem geflüchtet, und Jeremia prophezeit ihnen für ihre Treue „es soll dem Jonadab ben Rekab nie an Nachkommen fehlen, die vor mir [Jahve] stehn“ — eine Verheissung, die sich nach dem Exil erfüllt hat. Aber zu den jüdischen Geschlechtern gehören die Rekabiten nicht und fehlen daher in unsern Listen mit Recht; sie sind wie Kaleb und Jerachme'el erst nach Nehemia legitimirt worden.

4. Unter diesen Umständen ist es sehr wahrscheinlich, dass auch עזבוק ʿAzbûq *Αζαβουχ* [Luc. *Εζδουκ*] in Nehemia, Oberst des halben Districts von Betṣûr **B** 16 ein nichtjüdisches Geschlecht bezeichnet (vgl. S. 167). Das gleiche mag von ben Charûmaph (*Ερωμαφ*) **B** 10 und noch einigen andren Namen gelten. Endlich ist

5. חור Chûr in Rephaja ben Chûr, Oberst des halben

Districts von Jerusalem **B** 9, wie wir schon gesehen haben (S. 119), ein kalibbitisches Geschlecht.

Wir erhalten mithin, wenn wir von den drei unsicheren und in **U** nicht berücksichtigten Geschlechtern Delaja Ṭobia Neqôda und von den zuletzt aufgeführten nichtisraelitischen Geschlechtern absehen, im ganzen 46 Geschlechtsnamen.[1]) In **U**, wo ja eine vollständige Liste vorliegen muss, finden sich alle Namen ausser Arach, Zakkai und Šephatja[2]); es kann wohl mit Sicherheit angenommen werden, dass diese drei ausgefallen sind. Dass sie nicht verschrieben sind und in andren Namen stecken, wird sich später (S. 154) zeigen. In **L** finden sich 21 Geschlechter, davon drei nur bei ε. Ausserdem erscheinen die Geschlechter ʿAnatot und Nobai hier noch als Ortsgenossenschaften.

Ehe wir den Versuch machen können, weitere Ergebnisse aus den Geschlechtslisten zu gewinnen, wird es nöthig sein, das Verzeichniss der Ortsverbände zu betrachten, das sich in **L** an sie anschliesst.

Die Liste der Ortsangehörigen. — Die Geschlechtsverbände und die besitzlose Bevölkerung.

In **L** folgt auf das Geschlechtsverzeichniss unmittelbar eine Liste von Ortsangehörigen. Dieselbe ist in der Mitte durch die bnê Magbiš (fehlt n), die bnê ʿElam acher (fehlt ε) und die bnê Charim (fehlt ε) unterbrochen, die schon bei den Geschlechtern besprochen sind. Die Ortsangehörigen waren im ursprünglichen Text überall als "אנשי bezeichnet (LXX *ἄνδρες*, in ε *οἱ ἐκ*); bei Neh. ist das mehrfach, bei Ezra meist durch "בני ersetzt. — Das Verzeichniss lautet:

L $_{25 \cdot 21 \cdot 17}$ Männer aus Gibʿon 95, ε *υἱοὶ Βαιτηρους* (vgl. S. 146) 3005.
Ueberall בני; גבעון ist in e in גבר verschrieben.

[1]) Ganz sicher ist die Zahl nicht, da einzelne Versehen möglich sind; so ist Achija wohl zu streichen. Andererseits kommen eventuell noch die allein in *Εσδϱ. α* aufgeführten Namen von **L** hinzu, und vielleicht stecken in **B** noch einige Geschlechtsnamen (oben S. 140). Nur ist zu beachten, dass alle diese Namen in **U** nicht vorkommen und deshalb hier um so weniger berücksichtigt werden können.

[2]) Dabei ist die Identität von Magbîš **L** und Magphîʿaš **U** angenommen.

$\mathbf{L}_{26\cdot 22\cdot 17}$ Männer (e ε בני) aus Betlehem 123 ε *υἱοὶ ἐκ Βαιθλωμῶν* 123.

$\mathbf{L}_{26\cdot 23\cdot 18}$ Männer (e ε אנשי) aus Neṭopha 56 ε *οἱ ἐκ Νετέβας* 55 [Luc. 116].

In n ist beides zusammengezogen: Männer (אנשי) aus Betlehem und Neṭopha 188 [nach e 179, ε 178]. — Im weiteren führe ich die Varianten nur an, wo sie textkritisch wichtig sind.

$\mathbf{L}_{27\cdot 23\cdot 18}$ ʿAnatot 128 (ε 158); vgl. o. S. 146.

$\mathbf{L}_{28\cdot 24\cdot 18}$ Bet-ʿazmût [mas. ʿAzmawet] 42.

בית fehlt e.

$\mathbf{L}_{29\cdot 25\cdot 19}$ Qirjat Jeʿarîm, Kephîra und Beʾerôt 743.

ε cod. A *οἱ ἐκ Καριαθιαριος* 25, *οἱ ἐκ Καφίρας* (B *Πιίρας*) *καὶ Βηρωθ* (B *Βηρογ*) 743. Bei e verschrieben קרית ערים.

L ε 20 *οἱ Χαδιάσαι καὶ Ἀμμίδιοι* 422, vgl. S. 146 u. 155.

$\mathbf{L}_{30\cdot 26\cdot 20}$ ha-Rama und Gebaʿ 621.

$\mathbf{L}_{31\cdot 27\cdot 21}$ Mikmaš (*Μαχαλων*) 122.

$\mathbf{L}_{32\cdot 28\cdot 21}$ Betʾel und ha-ʿAi (*Βητολιω*) n 123 e 223 ε 52.

$\mathbf{L}_{33\cdot 29}$ Nob 52.

Fehlt ε. In e נבי, *Ναβω*, *Ναβου*, in n נבו אחר, LXX *Νεβια ααρ*; אַחֵר ist hier wohl aus dem עילם אחר des folgenden Verses eingedrungen. — Für Nebo [Luc. *Ναβαυ*] ist offenbar Nob einzusetzen. Vgl. o. S. 145.

[Es folgen Magbîš [fehlt n], ε *Φινεις* A, *Νειφεις* B; der andere ʿElam [fehlt ε]; Charim [fehlt ε], s. o.]

$\mathbf{L}_{36\cdot 34\cdot 22}$ Jericho 345 [ε 245 B, 345 A].

$\mathbf{L}_{37\cdot 33\cdot 22}$ Lydda (לֹד), Chadîd und Ono n 721 e 725.

ε *υἱοὶ Καλαμωλάλου* (*-μωκάλου* B) *καὶ Ὠνοῦς*.

$\mathbf{L}_{38\cdot 34\cdot 23}$ bne Senaʾa (ε *Σαναα*) n 3930 e 3630 ε 3330 A, 3301 B.

Die hier aufgezählten Ortschaften sind sämmtlich auch sonst bekannt. Neṭopha ist ein alter Ort (Sam. II 23, 28 f. = Chron. I 11, 30; Reg. II 25, 23 = Jer. 40, 8), der im Sw. von Jerusalem gelegen haben muss, wie ʿAzmût [auch Chron. I 12, 3] im N.; der Chronist lässt Neh. 12, 28 die Sänger zur Einweihungsfeier aus Neṭopha, Gilgal, Gebaʿ und ʿAzmût kommen (S. 106, 4). Lydda, Chadîd (= der von Simon erbauten Feste Adida in der Šephêla Makk. I 12, 38) und Ono erscheinen auch beim Chronisten Neh. 11, 34 f. zusammen, s. o. S. 105. Qirjat-Jeʿarîm, Kephîra und Beʾerot sind auch Jos. 9, 17 (vgl. 18, 25 f.) miteinander verbunden, sie gehören mit Gibʿon zusammen. Um so mehr Schwierigkeiten macht Senaʾa, oder, wie es sonst immer heisst,

has-Sena'a. Die Zahl der Zugehörigen, fast 4000, ist weitaus die höchste der ganzen Liste, beträchtlich grösser sogar als die stärksten Geschlechter. Man möchte demnach annehmen, dass es sich um ein Geschlecht handle, und dem entspricht, dass ein בן הסנאה [vocalisirt ben has-Snû'a] Chron. I 9, 7 (LXX *υἱὸς Ασανα* B, *Ασανουα* A, *Σαανα* Luc.) und in andrem Zusammenhang, aber aus derselben Quelle Neh. 11, 9 (LXX *υἱὸς Ασανα*, Luc. *Ασεννα*) erscheint. Neh. 3, 5 (LXX *υἱοὶ Ασαναα*, Luc. *υἱοὶ Σεννααα*) bauen die bnê has-Senâ'a an der Mauer. Auch hier scheinen sie eher ein Geschlecht oder eine Genossenschaft zu sein; von Ortschaften redet Nehemia entweder התקועים 3, 5 oder אנשי ירחו 3, 2 אנשי גבען 3, 7 ישבי זנוח 3, 13. Aber wenn has-Sena'a ein Geschlecht ist, warum fehlt es in **U**? Und wenn es eine Stadt ist, wie kommt es, dass ein so grosser Ort, der an Bevölkerungszahl alle andren Landstädte weitaus überragt haben müsste, niemals genannt wird? So hat J. D. MICHAELIS die Vermuthung aufgestellt, es sei darunter die Stadtbevölkerung von Jerusalem zu verstehen, dass als „die Verhasste," oder vielmehr als das zurückgesetzte, nicht geliebte Weib Gen. 29,31. Deut. 21, 15 ff. השנואה[1]) bezeichnet werde. So heisst es von Jerusalem Jes. 60, 15: „Statt dass Du ein verlassenes und zurückgesetztes (שנואה) Weib warst, an dem niemand vorbeikam, will ich Dich zu ewiger Herrlichkeit und einer Wonne für Geschlecht auf Geschlecht machen." Dann wäre die mas. Vocalisation in Chron. I 9, 7 has-Senû'a richtig. Aber ein so specifisch theologischer Ausdruck scheint als officielle Bezeichnung einer Abtheilung des Volks undenkbar; und doch muss irgend etwas ähnliches darin stecken[2]), es kann weder ein Ortsname noch ein Geschlecht sein. Einen Erklärungsversuch können wir erst weiter unten (S. 154) wagen.

Die in **L** genannten Ortschaften liegen alle in der Umgebung Jerusalems. Durch sie wird ein Gebiet abgegrenzt, das im Süden bis Betlehem, im Westen bis an die Abhänge des jüdischen Gebirgsrückens reicht und im Norden ausser Jericho auch die südlichsten Punkte von Ephraim, Bet-el und

---

[1]) Dass ס an Stelle von שׂ getreten ist, würde keinen Anstoss bieten.

[2]) Eine Bezeichnung der Handwerker und Gewerbtreibenden kann es auch nicht sein, da die Zünfte der Goldschmiede, Krämer und Salbenhändler bei Nehemia in **B** gesondert aufgeführt werden.

'Ai, mit umfasst. Nur Lydda, Chadid und Ono sind weit nach Nordosten vorgeschoben: es sind die Stationen an der Strasse nach Joppe, dem Hafen Jerusalems. Wellhausen meint, hier seien „die Juden aufgezählt nach den Wohnorten, in denen sie nicht vor dem Exil, sondern nach dem Exil sassen.“ [1]) Aber das ist nicht richtig; wir haben gesehen, dass das jüdische Gebiet der nachexilischen Zeit viel kleiner war. Dagegen bietet die Auffassung der Liste selbst, dass hier Orte aufgezählt werden, deren Bewohner von Nebukadnezar deportirt wurden und von denen Nachkommen aus dem Exil zurückkehrten, nicht den mindesten Anstoss. Nur darf man den Ausdruck „jeder in seine Ortschaft“ nicht urgiren; nach Bet-el, 'Ai, Michmaš, nach Rama und Geba', nach Lydda, Chadid und Ono, vielleicht auch nach Qirjat Je'arîm und seinen Nachbarorten sind die alten Bewohner nicht zurückgekehrt, oder wenn sie es thaten, wie das bei Gibe'on der Fall gewesen zu sein scheint (oben S. 108), so haben sie über das von den Persern ihnen zugewiesene Gebiet hinausgegriffen. Aber der Hauptsache nach kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die jüdischen Einwanderer z. B. nach Lydda und seinen Nachbarorten erst in weit späterer Zeit gekommen sind, als die jüdische Volkszahl gewachsen war und die starke Auswanderung begann, durch die z. B. auch Galiläa und Peräa colonisirt sind (Macc. I 5). Die Angabe, jeder sei „in seine Ortschaft“ zurückgekehrt, bleibt völlig verständlich, auch wenn sie nicht überall buchstäblich wahr ist — und auch in Jerusalem haben sich notorisch lange nicht alle angesiedelt —; sie gilt im übrigen nicht nur von den Bewohnern der Ortschaften, sondern vor allem von den Angehörigen der vor diesen genannten Geschlechter.

Wir haben somit in unserer Liste eine Angabe über den Umfang des Königreichs Juda vor seinem Untergang (vgl. die Karte).

---

[1]) Gött. Nachr. 1895, 17 f. Er verweist dabei auf Elhorst, Theol. Tijdschr. 1895, 97 f., der ähnliches behauptet, aber nicht beweist. Denn Sätze wie: „Soll man annehmen, dass z. B. die Leute von Ono und Lod nach Babel emigriren mussten? Und wie kann von diesen Leuten gesagt werden, dass sie nach Jerusalem und Juda zurückkehrten, jeder in seine Stadt? Keine der genannten Städte gehört zu Juda. Ich halte es daher für viel wahrscheinlicher, dass wir es hier mit Judäern zu thun haben, die sich nach 586 in diesen Städten festsetzten“ — sind doch wahrhaftig keine Beweise.

Dass man damals auch Grenzgebiete des zerstörten israelitischen Reichs occupirt hatte, ist begreiflich genug. Vor allem aber hat man den Weg zum Hafen — als der Hafen Jerusalems erscheint Joppe auch in der Erzählung des Chronisten Ezra 3, 7 — besiedelt, ebenso wie die jüdische Auswanderung in der späteren Zeit zunächst dieser Strasse folgte und auch sonst von den Höhen hinab in die westlichen Thäler ging — das lehren z. B. die schon erwähnten Angaben des Chronisten über die Ausbreitung der Kalibbiter (S. 117). In Besitz genommen wurde Joppe dann von Simon um 143 (Macc. I 12, 33. 13, 11. 14, 5). — Nur der Süden des Lands, jenseits Betlehem und Neṭopha, wird nicht berücksichtigt, aus dem einfachen Grunde, dass hier die Deportation weniger tief eingriff und im wesentlichen nur Grundbesitzer und Geschlechtsangehörige weggeführt wurden.

Aber wie ist es zu verstehen, dass unsere Liste die Bewohner der Landorte von den Geschlechtern sondert? Dass die Geschlechtsangehörigen, mindestens etwa 17,000 Männer, weder vor noch nach dem Exil sämmtlich oder auch nur zum grössern Theil in Jerusalem gewohnt haben können, wie man zunächst annehmen würde, ist vollkommen gewiss. Im Gegentheil, sie wohnten über das ganze Land zerstreut, in ihren Händen befindet sich der Grundbesitz. In Jerusalem haben wie nach so auch vor dem Exil ausser den Grundbesitzern der Nachbarschaft im wesentlichen nur die Geschlechtshäupter, die Reichen, und dazu die Handwerker und Kaufleute gewohnt; hinzu kam noch alles, was zum Hof und zur Priesterschaft gehörte, und ausserdem eine starke besitzlose Bevölkerung. Grade die besitzenden Leute in den Landorten wird man in den Geschlechtern suchen. Hier bleibt wie ich glaube nur eine Möglichkeit: die als Bewohner der Landorte Genannten sind der von Nebukadnezar weggeführte Theil der דלת הארץ, der armen Leute, die keinen Besitz haben (s. o. S. 110 ff.). Diese Leute gehören nicht zu den Geschlechtern: *die Geschlechter umfassen nur die Grundbesitzer.*[1]) Das stimmt aufs beste zu der längst

[1]) Das gleiche gilt z. B. von Sparta. Wer so verarmt ist, dass er seine Beiträge zu den Syssitien nicht mehr liefern kann, scheidet aus der Zahl der ὅμοιοι aus. Auch sonst sind die altgriechischen Zustände ganz gleichartig gewesen.

von mir aus Reg. II 15, 20 abgeleiteten Thatsache, dass nur die Besitzenden kriegspflichtig גבורי חיל sind — ebenso wie sie, wenn es sein muss, durch eine Umlage zu ausserordentlichen Steuern herangezogen werden. Das Aequivalent dazu ist, dass ihnen allein die politischen Rechte zustehen, die der Geschlechtsverband gewährt. Sie sind vollberechtigte Mitglieder der Volksgemeinde, aus ihnen gehen die Aeltesten hervor, die das Volk vertreten und regieren. Daher bilden in den Berichten über die Deportationen von 597 und 586 die Armen den Gegensatz zu den Kriegsmännern. Die Begriffe Kriegsmänner, Grundbesitzer und Geschlechtsangehörige decken sich also vollständig.

Eine unwiderlegliche Bestätigung dieser Erklärung bieten die schon besprochenen Angaben Nehemias 3, 8. 31, nach denen die Zunftmeister von Jerusalem keinem Geschlechtsverbande angehören, sondern als „Sohn der Salbenhändler“ oder mit dem bekannten collectiven Gebrauch des Singulars als „Sohn des Goldschmieds,“ d. h. „der Goldschmiedezunft“ bezeichnet werden. Also die nicht grundbesitzenden Handwerker haben keinen Geschlechtsverband; die Zunft tritt suppletorisch an seine Stelle.

Auf diese Weise erklärt sich zunächst, dass die Zahl der Angehörigen bei den Landorten so beträchtlich geringer ist, als bei den Geschlechtern. Die arme Bevölkerung hat vermuthlich an Frömmigkeit die Geschlechtsgenossen eher übertroffen und wird sich an der Rückwanderung sehr stark betheiligt haben; aber von ihr war nur ein Theil deportirt. Ferner ist es nur in der Ordnung, dass unter den aufgezählten Orten Mispa fehlt, da hier von den Babyloniern ein neues Centrum für Juda unter Gedaljas Leitung geschaffen wurde. Ebenso hat die Deportation der ärmeren Bevölkerung den Süden Judas nicht betroffen, sondern nur den Kern des Volks, die Umgebung von Jerusalem. — Dass inmitten der Ortsgenossen die Geschlechter Magbiš und Charim erscheinen, die ebenso in U eine zurückgesetzte Stellung erhalten, lässt vermuthen, dass dies Geschlechtsorganisationen eines Theils der ärmeren Bevölkerung gewesen sind, etwa halbfreie Käthner oder etwas ähnliches — da bleibt der Vermuthung freier Spielraum. Auch das „andere 'Elam“ könnte sich so erklären und brauchte nicht

als Interpolation zu gelten, wenn auch die Zahl 1254 zweifellos von den Geschlechtsgenossen hierher übertragen ist.

Unter den Heimathsorten der deportirten armen Bevölkerung kann Jerusalem nicht fehlen; denn aus Jerusalem ist die gesammte besitzende wie besitzlose Bevölkerung weggeführt worden, aus den Landorten von letzterer nur ein Theil. Wenn wir also am Schluss der Liste eine Gruppe von weit über 3000, ev. fast 4000 Männern finden, so ist in der That die Beziehung auf Jerusalem unabweislich. Nur ist MICHAELIS' Erklärung des Namens und seine Deutung auf die Gesammtbevölkerung falsch: die bnê has-Senû'a, die „Söhne des zurückgesetzten, verhassten Weibes" sind die Besitzlosen, die Handwerker, Krämer, Diener und Bettler, die „Stiefkinder" Jerusalems.

Wo sind aber diese Ortsgruppen zur Zeit Nehemias geblieben? Darüber wird uns die weitere Untersuchung der Geschlechtslisten Auskunft geben.

Wesen und Geschichte der Geschlechter.

Unter den Geschlechtern besteht offenbar eine bestimmte Rangordnung. Par'oš ist das vornehmste Geschlecht; es steht überall voran. Dann folgen die Uebrigen mit geringen Abweichungen; die beiden officiellen Listen, **U** und **L**, stimmen auch hier fast vollkommen überein — ein Beweis, dass die drei bei **U** fehlenden Geschlechter Šephatja, Arach und Zakkai nicht verschrieben unter den späteren Namen verborgen sein können, sondern ausgefallen sein müssen, wenn man nicht eine uns unbekannte Katastrophe derselben annehmen will; und auch das ist kaum möglich, da Männer aus Arach und Zakkai am Mauerbau Theil nahmen. Die Namen von **L** stehen in allen Verzeichnissen voran; dann erst folgen die übrigen meist nur aus **U** bekannten Namen. Ich stelle die Anordnung übersichtlich zusammen; dabei sind die Geschlechtsnamen, welche auch als Personennamen nachweisbar sind, gesperrt gedruckt:

	L	U	E	G
Par'oš	1	1	1	1
Šephatja	2	—	6	—
Arach	3	—	—	—
Pachat-Moab / Joab	4	2	2 / 7	6

	L	U	E	G
‘Elam	5	3	5	2
Zattû’	6	4	3	3
Zakkai	7	—	—	—
{ Bani { Bunni	} 8	{ 5 { 6	} 8	{ 5 { 9
Bebai	9	8	9	4
‘Azgad	10	7	10	—
Adoniqam	11	9	11	—
Bagoi	12	10	12	—
‘Adin	13	11	4	—
Aṭer, Zweig Chizqia	14	12	—	—
[*Κιλαν καὶ Αζητας*] [1])	15 [nur ε]	—	—	—
‘Azzûr [vielleicht Pers.]	16 [nur ε]	13	—	—
Αννια	17 [nur ε]	14 Hodija	—	—
Chašum [b. Chron. Pers.]	18 [n 15 e 17]	15	—	8
Beṣai	19 [n 16 e 15]	16	—	—
Chariph	20 [n 17 e 16]	17	—	—
Jetzt folgen in L die Leute von Gibeon, Betlehem, Neṭopha	20—22	—	—	—
‘Anatot	23	18 ‘Anatot	—	—
Bet‘azmût etc.	24—28	—	—	—
Nob [Nebô]	29	19 Nobai	—	10
bnê Magbiš	30	20 Magphi‘aš	—	—
„ ‘Elam acher	31	21—41 s. u.	—	—
„ Charim	32 [fehlt n]	42 Charim	—	7
Leute von Jericho, Lydda etc.	33—34	43 s. u.	—	—
bnê has-Senû’a	35	—	—	—

Zwischen Magphi‘aš und Charim stehen in U: 21. Mešullam. 22. Chezir. 23. Mešêzab’el. 24. Ṣadôq. 25. Jaddûa‘. 26. Pelatja. 27. Chanân I. 28. ‘Anija. 29. Hošea‘. 30. Chananja. 31. Chaššûb. 32. Hallocheš. 33. Pilcha. 34. Šôbeq. 35. Rechûm. 36. Chašabna [viell. Chašabja]. 37. Ma‘aseja.

———

[1]) Diese Namen sind also wohl aus irgend welchen Verschreibungen hervorgegangen und zu streichen.

[38. Achija.] 39. Chanân II. 40. 'Anan. 41. Mallûk. Auf Charim folgt dann noch 43. Ba'na.

Die Vergleichung bestätigt zunächst die Identität von Magbiš **Le** und Magphi'aš **U**. Sie zeigt ferner, dass Charim ein ganz unansehnliches Geschlecht war, dessen Platz in **L** durchaus nicht auf Zufall beruht. Weiter lernen wir, dass die Leute von 'Anatot und Nob sich zu Ezra's Zeit als Geschlechter mit einem von ihrer Heimath entlehnten Namen constituirt hatten. Endlich lehrt die Vergleichung, dass die übrigen Ortsangehörigen von **L** bei **U** in den Geschlechtern 21—41. 43 zu suchen sind. Und nun fällt sofort ins Auge, dass von diesen 22 Namen 14 oder 15 Personennamen sind; und auch von den übrigen können einige, wie 'Anan, 'Anija ('Ananja?), Šobeq, sehr wohl Personennamen sein. Unter den 20 ersten Namen dagegen [die Zweige Joab, Ješua', Chizqia kommen dabei nicht in Betracht] sind nur fünf zugleich sicher Personennamen, und von diesen können Bani, Bunni, Bagoi (S. 157), Zakkai sehr wohl erst aus Geschlechtsnamen zu Personennamen geworden sein, ebenso wie es in nachexilischer Zeit den alten Stammnamen Juda, Joseph, Simeon u. s. w. gegangen ist.

Die aus dem Exil zurückgekehrten Nachkommen der armen, nicht grundbesitzenden und daher nicht zu den Geschlechtern gehörenden Bevölkerung haben sich also nach der Rückkehr als Geschlechter organisirt. Der Grund ist klar: sie erhielten jetzt Ackerlose und traten damit als gleichberechtigte Mitglieder in die [politische] Gemeinde ein[1]); das konnten sie aber nur als Geschlechter, nicht als Individuen. Die 52 Leute von Nob und die 128 von 'Anatot sind zusammengeblieben und haben sich nach ihrer Heimath benannt; die übrigen nannten sich nach einem angesehenen Mann, der an ihrer Spitze stand. Daher erklärt sich die grosse Zahl dieser Geschlechter; sie sind offenbar meist wenig zahlreich, zum Theil lediglich grössere Familienverbände oder Vereinigungen einiger weniger Haushalte gewesen.

---

[1]) Die bnê has-Senû'a in **B** sind schwerlich die Nachkommen derer von **L**, sondern der nicht besitzende und auch keiner wohlhabenden Innung angehörige Theil der Stadtbevölkerung von Jerusalem, der sich neu gebildet hatte, wenn er auch damals noch nicht zahlreich war.

Einzelne der neuen Geschlechter dürften allerdings einen andren Ursprung haben. Das „Zauberer"geschlecht Hallôcheš steht auf einer Linie mit dem „Wahrsager"geschlecht Kolchoze (S. 147) und ist viel eher aus der im Lande gebliebenen aber als israelitisch anerkannten Bevölkerung hervorgegangen, als aus zurückkehrenden Exulanten. Und so mögen noch mehrere andere dieser Geschlechter aus einheimischen Juden bestanden haben, die man in die Gemeinde aufnahm.

Einen ganz andren Charakter tragen die alten Geschlechter. Namen wie Pachat-Moab, Par'oš, 'Elam, so räthselhaft sie sind, können niemals Personennamen gewesen sein; die Namen der Geschlechter sind wie die Stamm- und Volksnamen von denen der Individuen charakteristisch verschieden.[1]) Dagegen die drei Namen von Unterabtheilungen oder Zweigen einzelner Geschlechter, die wir kennen lernen, Ješua' (urspr. Jehošûa') und Joab bei Pachat-Moab und Chizqia bei Aṭer, tragen Individualnamen und erweisen sich eben dadurch als jünger; offenbar sind sie nach hervorragenden Persönlichkeiten, nach den Familienhäuptern benannt, die zur Zeit ihrer Constituirung an ihrer Spitze standen. Bei den Priester- und Levitengeschlechtern werden wir denselben Vorgang kennen lernen. Ob dasselbe von Šephaṭja, Zakkai und ev. Bani und Bunni und etwa Adoniqâm gilt — alle diese Geschlechter gehören zu den kleineren —, steht dahin. — Schwieriger liegt die Sache bei Bagôi. Diesen Namen trägt zugleich einer der zwölf Führer, die in **L** an der Spitze des Auszugs aus Babylonien stehn. Wellhausen identificirt ihn mit Bagoas[2]), und folgert „dieser persische Name verweist allerdings das von Nehemia aufgefundene Verzeichniss in eine spätere Zeit, als er annimmt." Allerdings könnte der persische Name Bagoas, der z. B. Eunuchen fremder Herkunft gegeben wird, hebräisch nur בגוי lauten. Aber die Möglichkeit, dass ein Jude gleich nach der

---

[1]) Bei den arabischen Stammnamen der Zeit vor Mohammed ist das nur noch zum Theil der Fall. Eine grosse Zahl von Stämmen, die sich eben dadurch als jünger erweisen, haben Namen, die zugleich Personennamen sind.

[2]) Israel. und jüd. Gesch. 120 A. „einer Abkürzung von בגתא (Buch Esther) = Jonathan". Das ist nicht ganz richtig; Bagôi und Bagadâta sind zwei Ableitungen von baga „Gott".

Einnahme Babylons den persischen Namen angenommen hat, etwa weil er zum Hof in Beziehungen trat und von Kyros begünstigt wurde, ist nicht ausgeschlossen. Dann konnte das Geschlecht, dem er angehörte, nach ihm benannt sein, weil er eine besonders hervorragende, leitende Stellung einnahm. Aber wahrscheinlich ist es nicht grade, dass ein grosses Geschlecht, von dem über 2000 Männer an dem Zuge Theil nahmen, und das auch zu Ezra's Karawane 70 Männer stellt, seinen Namen erst beim Auszug aus Babylon oder gar, wie WELLHAUSEN folgern will, noch später erhalten hat. Wer wiederholt die schmerzliche Erfahrung gemacht hat, wie sehr auch ganz evidente Namensgleichklänge trügen können, wird derartigen Combinationen gegenüber sehr vorsichtig sein. Die Möglichkeit, dass Bagôi ein altes Geschlecht ist, dessen Namen wir so wenig erklären können, wie den von Par'oš oder 'Elam, ist nicht ausgeschlossen. Dann würde der Führer Bagôi seinen Namen dem Geschlecht entlehnt haben.

Von den alten Geschlechtern ist bei der Deportation des Jahres 586 kein Mann in Palästina zurückgelassen. Dagegen blieben nicht wenige ihrer Angehörigen bei der Rückkehr unter Kyros in Babylonien; sie haben dem Ezra für seinen Nachschub noch ein ansehnliches Kontingent gestellt. Es ist ganz in der Ordnung, dass hier in **E** nur die alten Geschlechter erscheinen, keins der jüngern erst nach der Heimkehr gebildeten.

Die Geschlechtsnamen von **L** reichen also in vorexilische Zeit hinauf[1]); sie geben uns die alte Organisation des Stammes Juda — und eventuell, wenn wirklich benjaministische Geschlechter darunter sind, wie die spätere Ueberlieferung behauptet, auch die der bnê ha-Jemîni. Wenigstens zum grössten Theil werden sie in sehr alte Zeiten hinaufragen. Dass sie in der vorexilischen Literatur nicht nachweisbar sind, abgesehen vielleicht von 'Azzûr, ist kein Gegengrund; denn wie viel wissen wir überhaupt aus älterer Zeit von Geschlechtern? Es ist ledig-

[1]) Die abstrakte Möglichkeit, dass das eine oder das andere dieser Geschlechter sich erst in Babylonien gebildet hat, ist natürlich nicht zu bestreiten. Aber ebenso wenig lässt sich darüber etwas beweisen. Und so muss sie ausser Rechnung bleiben.

lich Zufall, wenn einmal eins genannt wird, wie Abi'ezer in Manasse, dem Jo'aš der Vater Gide'ons angehört, Jud. 6, 11 ff.[1]), oder wie das Haus (בית) Zabdi im Zarchischen Geschlecht (משפחת הזרחי), d. h. dem Geschlecht Zerach, in Juda, dem 'Akan ben Karmi ben Zabdi ben Zerach angehört, Jos. 7, 1. 17 f. — Hier tritt uns zugleich die alte volle Bezeichnung einer Person mit Vatersname, Familie und Geschlecht entgegen; nachher wird v. 24 dafür einfach 'Akan ben Zerach gesagt. Ebenso Ehûd ben Gerâ' ben ha-Jemini, Jud. 3, 15. Demselben Geschlecht gehört Šim'i ben Gera' Sam. II 16, 5 ff. an. Auch in Sauls Stammbaum Sam. I 9, 1 Saul ben Qiš ben Abi'el ben Ṣrôr ben Bkôrat ben Apîach ben îš-Jemini werden die letzten Namen wohl Geschlechtsnamen sein; Bkorat könnte dem Beker ben Benjamin des Priestercodex Gen. 46, 11 entsprechen[2]) mit einer älteren Genealogie. Das benjaminitische Geschlecht Bekr kennen wir auch durch Sam. II 20, 1 ff., wo der Jeminit Šeba', der den Aufstand gegen David erregt, als ben Bikri — auch hier mit der so häufigen Verwerthung des adjectivischen Geschlechtsnamens an Stelle des Eponymos — bezeichnet wird. Es ist sehr charakteristisch, dass dasselbe Geschlecht im Priestercodex Num. 26, 35 zu Ephraim gerechnet wird. Die Scheidung zwischen Ephraim und den „Leuten zur Rechten," den Jeminiten, ist in alter Zeit nie vollständig gewesen, und ein Geschlecht mochte sich bald zu dem einen, bald zu dem andern Stamm rechnen.

Sonst ist uns aus alter Zeit nur der Stammbaum Judas durch J erhalten Gen. 38. Hier hat Juda bekanntlich, abgesehen von 'Êr und Onân, die früh zu Grunde gingen, drei Söhne, Šela, Pereṣ und Zerach. Davon stammen, wie der Priester-

---

[1]) Das Geschlecht wird hier, wie das in älterer Zeit überhaupt die Regel gewesen zu sein scheint (vgl. SIEGFRIED und STADE, Lexicon s. v. אַלְפֵי, das in den Stammbäumen Esaus Gen. 36 von ihnen mit Recht in אַלֻּף geändert wird), als אֶלֶף bezeichnet. Ist das nicht doch eigentlich die „Tausendschaft" χιλιαστύς?

[2]) Dass ben Benjamîn eine nachexilische Barbarei ist für das in älterer Zeit allein zulässige ben ha-Jemîni oder ben îš Jemîni, braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden. — Bezeichnend ist übrigens, dass Saul, der aus vornehmem Geschlecht stammt, einen langen Stammbaum hat, bei dem Emporkömmling David dagegen [ausser Ruth 4, 17] nur der Vater bekannt ist.

codex Num. 26, 19 [vgl. Gen. 46, 12] mittheilt, die drei Geschlechter (משפחת) haš-Šelâni, hap-Parṣi und haz-Zarchi. Ausserdem giebt der Priestercodex dem Pereṣ zwei Söhne, Cheṣron und Chamûl, und lässt davon zwei Geschlechter Cheṣroni und Chamûli stammen, in die, so muss man annehmen, die Parṣiten zerfallen. Sie sind indessen etwas problematisch; denn Cheṣron ist im Priestercodex auch ein Sohn Rubens (Gen. 46, 9. Num. 26, 6, vgl. Chron. I 2, 27 ff., wo der Judäer mit dem Rubeniten Cheṣron, der die Tochter Makîrs des Vaters Gileads heirathet, identificirt wird), und Chamûl ist vielleicht, wie WELLHAUSEN vermuthet, mit Chamû'el identisch, der Chron. I 4, 26 unter Simeons Nachkommen erscheint. Vielleicht liegen hier alte Geschlechter vor, die erst später in Juda Aufnahme gefunden haben.[1])

Es ist nun klar, dass die Geschlechter von **L** ihren Stammbaum durch Šela Pereṣ und Zerach auf Juda, oder durch die entsprechenden Eponymen, wie Bela' und Bekr, auf Benjamin zurückgeführt haben. Denn wenn es **L** 61. 59 von den 642 oder 652 Leuten der bne Delaja, Ṭobia und Neqoda heisst „sie vermochten ihre Familie (בית אבתם) und ihre Abstammung (זרעם) nicht anzugeben, ob sie aus Israel stammten," d. h. sie hatten keine Genealogie aufzuweisen, und sie infolge dessen, wie ihr Fehlen in **U** beweist, nicht als gleichberechtigte Juden, sondern als Proselyten gelten, so müssen die übrigen Geschlechter Genealogien gehabt haben, die als authentisch galten. Aber für uns sind sie verschollen. Die ältere Zeit hatte kein Interesse daran, sie in die Geschichtsbücher aufzunehmen — so wenig wie etwa die griechischen Historiker den Hellenenstammbaum über die Söhne des Ion und Doros hinab verfolgen —; und die spätere Zeit wusste nichts mehr davon.[2]) Denn als der Chronist[3]) daran ging, den Stammbaum Judas mitzutheilen, war er für alles, was über die angeführten An-

---

[1]) Uebrigens erscheint auch Zerach Gen. 36, 13 17 unter den edomitischen Stämmen. Unter den Söhnen Simeons Num. 26, 13 (= Chron. I 4, 24) dagegen ist der Name für צחר Gen. 46, 10. Exod. 6, 15 verschrieben.

[2]) Da wo wir scheinbar einige Aufklärung erhalten, Neh. 11 = Chron. I 9, werden uns in Wirklichkeit auch nur Seifenblasen geboten, s. u. S. 186 ff.

[3]) oder richtiger die verschiedenen Bearbeiter, aus denen schliesslich die wüste Compilation der Chronik erwachsen ist.

gaben seiner Vorlagen J und P. C. hinausging, lediglich auf seine Phantasie angewiesen. Er hat dem Cheṣron eine grosse Nachkommenschaft gegeben, indem er ihm Jerachme'el und Kaleb, also zwei nicht israelitische Stämme, zu Söhnen gab und ausserdem den Ram, den angeblichen Stammvater des Hauses Davids, hier einfügte — und zwar, wie Wellhausen erkannt hat, weil Betlehem, Davids Heimath, in nachexilischer Zeit kalibbitisch war. Ueber Šela und Chamûl weiss er nichts zu sagen. Dem Zerach hat er wenigstens eine Reihe Söhne verschafft, indem er zunächst den Zabdi [verschrieben זמרי Chr. I 2, 6, s. v. 7], den Eponymen der Familie ‘Akans, auf Grund von Jos. 7 einsetzte, und ferner aus Reg. I 5, 11 die vier alten Weisen, die Salomo überstrahlt hat, „Etan den Ezrachiten und Heman und Kalkol und Darda‘ die Söhne Machôl's“ [1]) hier unterbrachte, weil er אזרחי als „Sohn Zerachs“ erklärte.[2])

Vom Chronisten haben wir also abzusehen. Dagegen lehren uns die übrigen Angaben, dass in der Stellung der Geschlechter eine Verschiebung stattgefunden hat. In älterer Zeit waren die grossen Gruppen, in die der Stamm zerfällt — für ganz Juda nur drei —, die massgebenden Einheiten, nach denen das einzelne Individuum benannt wird; sie werden als משפחה bezeichnet. Zu Ende des jüdischen Reichs haben diese alten Geschlechter oder Unterstämme nur noch genealogische Be-

---

[1]) Ist dieser מחול vielleicht der Ursprung des חמול ben Pereṣ?

[2]) Noch ärger sehn die Genealogien Benjamins aus, da hier jede zuverlässige Ueberlieferung fehlte. Ganz abgesehen von sehr starken Verschreibungen differiren die beiden Genealogien des Priestercodex Gen. 46, 21 und Num. 26, 38 ff. auf das stärkste von einander, ebenso die beiden des Chronisten I 7, 6 ff. und I 8 [hier ist übrigens v. 28—38 ein nachträglicher Einschub aus 9, 34-44 — nicht umgekehrt — und zu streichen; v. 39 schliest an v. 27 an]. Die beiden sonst bekannten Jeminitengeschlechter Bekr und Gera‘ (s. o. S. 159) erscheinen Gen. 46 als Söhne Benjamins, fehlen dagegen Num. 26. Chron. I 7, wo der Priestercodex benutzt ist, nennt nur Bekr; Chron I 8 dagegen ist Gera’ als Sohn des Bela‘ sogar zweimal aufgenommen, v. 3 [wo für וגרא ואביהוד zu lesen ist wGera’ abi Ehûd, wie v. 6 ואלה בני אחוד der Name in אחוד zu corrigiren ist] und v. 5. Im übrigen hat der Chronist alle möglichen Namen zusammengestoppelt (darunter 7, 10 den Choriter Bilhan Gen. 36, 27, den Edomiter Je‘ûš Gen. 5. 14. 18, ferner Kena‘na und Taršiš; Je‘ûš erscheint nochmals 8, 39) oder frei erfunden.

deutung; ihre Unterabtheilungen, die grossen Familien, sind an ihre Stelle getreten. Die Bevölkerung ist angewachsen, die „Vaterhäuser" haben sich verzweigt und selbst wieder gespalten, neue Geschlechter fremden Ursprungs, aus Benjamin, den unterworfenen Kana'anäern, den Südstämmen, vielleicht gelegentlich auch aus Edom und Moab, haben Aufnahme in die Volksgemeinschaft gefunden, aus dem Stamm Juda ist das Reich von Jerusalem geworden. Vor allem aber hat die durchgeführte Sesshaftigkeit, die Umwandlung einer halbnomadischen Bevölkerung von Viehzüchtern in Ackerbauern, das Anwachsen der Ortschaften auf dem Lande, das Zusammenströmen einer dichten Bevölkerung in Jerusalem und seiner Umgebung die Bedeutung der kleineren Kreise gehoben. Die alten Verbände waren zu gross, um noch einen Zusammenhang zu gewähren. So traten ihre Unterabtheilungen, die wir jetzt als Geschlechter bezeichnen müssen, an die Stelle der alten Unterstämme, und daneben beginnt in der besitzlosen Bevölkerung das rein locale Princip der Organisation sich geltend zu machen.

Auch diese Geschlechter[1]) sind grosse Verbände, die zum Theil 2000 bis 3000 Männer aus dem Exil zurücksenden können und gewiss noch eine recht beträchtliche Zahl in Babylonien zurückbehalten haben. Auch hier zeigt sich, wie falsch es ist, den Geschlechtsverband als eine erweiterte Familie aufzufassen: Geschlechter von ca. 4—5000 Männern sind nicht aus einer Familie erwachsen, sondern durch den Zusammenschluss zahlreicher auf einander angewiesener Familien unter der Fiction gemeinsamen Bluts und eines gemeinsamen Ahnherrn entstanden. Das gleiche haben uns schon die Namen gelehrt. Ihre Bedeutung ist eine sociale — in der Blutrache und im Erbrecht — und eine politische. Sie sind, wie wir

[1]) In den vorexilischen Schriften werden sich noch manche später verschollene Geschlechtsnamen finden. Hierher gehört wohl der Heeroberst Seraja ben Tanchumat Jerem. 40, 8 ff. und sicher Jochanan ben Qareach = Qorach — das ist ein ursprünglich edomitischer Stamm Gen. 36, 5. 14. 16. 18, der Chron. I 2, 43 zum Sohn des Kalibbiters Ḥebron gemacht wird. Ihm mögen einzelne Geschlechter von L angehören. Weiteres s. u. S. 181. Andere Heerobersten werden an der angeführten Stelle nach den Heimatsorten genannt: die Söhne 'Uphe's aus Neṭopha und Jezanjah aus Ma'aka (ben ham-Ma'akati). In Gedalja ben Achiqâm u. a. ist wohl der Vatersname, nicht der Geschlechtsname genannt.

schon gesehen haben, die militärischen und politischen Einheiten, aus denen sich das Volk zusammensetzt; aus ihnen gehen die Aeltesten oder Oberhäupter hervor, welche die Angelegenheiten des gesammten Volks wie der einzelnen Ortschaften leiten. Nur dadurch, dass das Individuum einem solchen Verbande angehört, ist es Mitglied der Volksgemeinde; und dem Verband gehört es dadurch an, dass es in ihm geboren ist, dass sein Vater ihm angehörte. Ein weiterer Nachweis ist nicht erforderlich. Es ist ganz verkehrt, wenn man meint, dass, abgesehn von sehr vornehmen Leuten, die einzelnen Individuen einen Stammbaum gehabt hätten, der über den Vater — oder höchstens noch den Grossvater — hinausgereicht hätte; der Vatersname wird direct an den Namen der Familie und des Geschlechts angeschlossen. Genau dasselbe lehren z. B. die arabischen Stammbäume. Wer WÜSTENFELD's genealogische Tabellen analysirt, wird finden, dass bei Mohammed's Zeitgenossen die historischen Persönlichkeiten fast nirgends über den Grossvater, sehr oft nicht über den Vater hinaufreichen; dieser erscheint als Sohn des Eponymus des Geschlechts. — Bei den nicht geschlechtsangehörigen Armen, den Handwerkern und Händlern, tritt ein aus dem Ortsnamen oder der Zunft gebildetes Quasigeschlecht an dessen Stelle.

Der Zersetzungsprozess, der die Geschlechter an die Stelle der Unterstämme aufrücken liess, hat sich im Judenthum weiter fortgesetzt. Wenn Nehemia als Zahl der „Vorsteher" 150 angiebt (5, 17), so folgt daraus, dass die Geschlechter in mehrere Unterabtheilungen oder grosse Familien zerfallen sind.[1]) Drei dieser Zweige, die bereits bei der Constituirung des neuen Gemeinwesens von Bedeutung waren, werden in **L** mit Namen genannt. Zur Zeit des Chronisten war die Entwicklung vollendet. Die Geschlechter, auf denen zu Nehemias Zeit noch die Organisation der Gemeinde beruhte, haben sich aufgelöst, die einzelnen Familien sind an ihre Stelle getreten. Das Individuum gehört der jüdischen Gemeinde an, nicht mehr weil es einem Geschlecht angehört, sondern weil es von jüdischen Eltern geboren ist. So erklärt es sich, dass der Chronist von den Geschlechtern nichts mehr weiss.

[1]) Es kommt hinzu, dass es fraglich erscheinen kann, ob alle Geschlechter, auch die gering geachteten wie Charim, im Aeltestencollegium vertreten waren.

Denn es hat gar keine Bedeutung, dass er in einer Liste von mehr als 40 Benjaminiten I 8, 13—27. 39f. auch vier Namen aus unsern Geschlechtslisten angebracht hat (v. 23f. Chanân, Chananja, ʻElam, ʻAnatotja) und dass sich sonst bei ihm noch der eine und der andre Name mit Mühe und Noth auftreiben lässt, und es verlohnt sich nicht, die Frage auch nur aufzuwerfen, ob hier noch irgend welche Tradition über diese Geschlechter vorliegt; die ganze Umgebung der Namen zeigt zu deutlich, dass wir es lediglich mit Fictionen zu thun haben. Was nicht auf verständnisslos ausgeplünderte ältere Quellen zurückgeht — die Art, wie der Chronist hier verfährt, haben wir genügend kennen gelernt — oder frei erfunden ist, werden Namen von Familien und Persönlichkeiten aus der Zeit der Chronisten sein. Denn während der eine Theil der Stammbäume Juda's und Benjamins I 2, 3—9. [10—24]. 25—33. 42—50ᵃ. 7, 6—12 wenigstens den Versuch macht, die Verhältnisse der ältern Zeit zu reconstruiren, beziehen sich I 2, 34 bis 41. 50ᵇ—55. 4, 1—23. 8, 1—27. 39. 40 eingestandener Massen auf die Zeit des Chronisten. Dadurch sind diese Abschnitte wenigstens nicht ganz ohne Interesse; sie geben uns einiges Material über die allmähliche Ausbreitung der Juden in den ruhigen Jahrhunderten von Nehemia bis zum Ende der ptolemäischen Herrschaft. Die Angaben über die Ausbreitung der Kalibbiter, über die Besetzung der Ortschaften am Westabhang des jüdischen Hochlands, über die Schriftgelehrten von Jaʻbeṣ haben wir schon kennen gelernt. Ebenso werden in cap. 4 die jüdischen Geschlechter von Ṣorʻa (v. 2), die Bewohner von ʻEtam[1]) und Teqoaʻ (v. 3. 5), von Maʻôn [Eponymos מעונתי 4, 14 = מעון 2, 45] u. a. erwähnt. Auch Jaʻbeṣ mit seinen Schriftgelehrten, sowie die Zimmerleute des Thals von Betjoab (4, 14 = 2, 54) erscheinen hier noch einmal. Zum Schluss heisst es dann 4, 21: „Die Söhne des Šela ben Juda waren ʻEr der Vater von Leka [das ist wohl für Lakîš verschrieben] und Laʻda der Vater von Mareša und die Geschlechter der Baumwollenarbeiter-Genossenschaft (בית עבדת הבץ) von Bet-ašbeaʻ.“ Dieser sonst nicht bekannte Ort ist wohl wie die andern am

[1]) c. 4, 32 als simeonitischer Ort, Chron. II 11, 6 als Ort neben Betlehem Teqoaʻ Bet-ṣur etc., Jud. 15, 8. 11 in Simsons Abenteuern erwähnt.

Rande der Šephela, des Philisterlandes, zu suchen. V. 23 folgen ähnliche ganz entstellte Angaben über eine Töpferinnung. Ebenso wird uns bei Benjamin 8, 12 die Erbauung von Ono, Lydda und ihren Ortschaften mitgetheilt, und von Berî'a [im Priestercodex zu Ascher gehörig Gen. 46, 17. Num. 26, 45. Chron. I 7, 30; vom Chronisten auch Ephraim zugewiesen I 7, 23] und Šema' (= Šim'i v. 21) berichtet, dass sie die Familienhäupter der Bewohner von Aijalon waren, „die die Bewohner von Gat vertrieben" 8, 13. Das sind die Parallelen zu der Besiedlung des Südens und Westens durch Judäer und Benjaminiten, die im Anhang von L Neh. 11, 25 ff. [oben S. 105 ff.] erzählt wird. — Die Vertheilung dieser Bevölkerung auf Juda und Benjamin ist reine Willkühr. Benjamin tritt zuerst im deuteronomistischen Geschichtswerk hervor, das im Gegensatz zu den älteren Quellen Benjamin von Israel abtrennt und dem Reich Juda zuweist. Das hat seinen Grund darin, dass, wie das Ortsverzeichniss in L beweist, der Süden Benjamins nach dem Falle Samarias von den Königen von Jerusalem annektirt worden ist.[1]) Die Bevorzugung Benjamins wird dann eine Lieblingsmarotte der spätern Zeit: der Priestercodex weist ihm sogar Jerusalem zu, und beim Chronisten spielen die Benjaminiten fast eine grössere Rolle als die Juden — zu einer Zeit, wo die Stammesunterschiede längst eine Antiquität geworden waren.[2])

Wir sehen, wie beim Chronisten die localen Gemeinden und die Berufsgenossenschaften und Industrien an die Stelle der Geschlechter treten. Durch die fortschreitende Individualisirung der Politik wie der Religion wurden die Geschlechtsverbände zersprengt; das ununterbrochene Eindringen von Proselyten,

---

[1]) Vgl. Jerem. 6, 1.

[2]) In den historischen Berichten werden die Stämme nur Ezra 10, 9 bei der Volksversammlung über die fremden Ehen genannt: „da versammelten sich alle Männer Judas und Benjamins nach Jerusalem". Hat hier nicht die Hand des Chronisten oder seines Vorgängers redigirend eingegriffen — das Kapitel erzählt nicht mehr in erster Person —, so redet Ezra im traditionellen Stil, was bei ihm recht gut möglich ist. Er spricht ja auch von Israel, während Nehemia immer nur Juda sagt. — Dagegen wird von einzelnen Personen oder Geschlechtern, abgesehen von Neh. 11, niemals angegeben, ob sie zu Juda oder Benjamin gehören.

deren Nachkommen auf die Dauer von dem alten Bestande der Gemeinde weder geschieden werden sollten noch konnten, hat ihre Zersetzung noch weiter beschleunigt. Vollends für das Neuland, welches rings um das Stammland allmählich gewonnen wurde, für die immer weiter sich ausdehnende Diaspora, hatten die Geschlechter gar keine Bedeutung mehr.

Die localen Districte der Provinz Juda.

Ehe wir zu den geistlichen Geschlechtern übergehn, werfen wir noch einen Blick auf die Eintheilung der Provinz Juda in Bezirke (פלך), welche wir in Neh. 3 kennen gelernt haben (oben S. 107). Ob die Liste von neun Bezirken, welche dort [mit Ergänzung des zweiten Bezirks von Betṣûr] genannt werden, vollständig ist, ob nicht auch andere Orte, wie z. B. Jericho, Teqoa', Betlehem, Bezirke bildeten, deren Vorsteher ausgefallen sind oder sich am Mauerbau nicht betheiligt haben — wie in Teqoa' die Vornehmen „ihren Nacken nicht unter den Dienst ihres Herrn beugten" — lässt sich nicht entscheiden; sehr möglich ist aber auch, dass die nicht genannten Orte einem der angeführten Bezirke angehörten. Jedenfalls aber haben diese Bezirke weder mit der Geschlechtsorganisation irgend etwas zu thun, noch sind sie aus einem städtischen Vorort mit „seinen Töchtern," d. i. dem zugehörigen Landgebiet und seinen Dörfern, gebildet; sondern sie sind eine Eintheilung des gesammten Gebiets der Provinz in Landkreise. Denn in der Regel haben die Obersten von zwei Bezirken ihren Sitz an demselben Ort. Die Ortschaft kommt also für diese Kreise nur als Sitz der Regierung, nicht als Gemeinde in Betracht; diese wird durch die Eintheilung in zwei Theile zerschnitten.

Von wem die Eintheilung herrührt, ob schon von den Chaldäern oder von den Persern, oder ob sie spontan aus den localen Bedürfnissen der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems erwachsen ist, wissen wir nicht. Etwas anderes dagegen lehren uns die Namen der Obersten mit voller Evidenz. Die Liste, welche sich aus Neh. 3 ergiebt, lautet:

1. Rephaja ben Chur, Oberst des halben Bezirks von Jerusalem, 3, 9.

2. Sallûm ben Hallôcheš, Oberst des halben Bezirks von Jerusalem, 3, 12.[1])

3. Šallûn ben Kolchoze, Oberst ‹des halben› Bezirks von Miṣpa, 3, 15.

4. ʿEṣer ben Ješûaʿ, Oberst ‹des halben Bezirks› von Miṣpa, 3, 19.

5. Chašabja — —, Oberst des halben Bezirks von Qeʿîla, 3, 17.

6. Bunni[2]) ben Chenadad, Oberst des halben Bezirks von Qeʿîla, 3, 18. 24.

7. Nehemia ben ʿAzbûq, Oberst des halben Bezirks von Bet-ṣûr, 3, 16.

[8. Betṣûr II fehlt].

9. Malkia ben Rekâb, Oberst des Bezirks von Bethakkerem, 3, 14.

Von den hier genannten Persönlichkeiten sind die Obersten von Qeʿîla Bunni ben Chenadad und, wie der Name und der etwas verwirrte Wortlaut von v. 17 nahe legt (s. S. 177), auch Chašabja, Leviten, und ebenso wahrscheinlich der Oberst des einen Bezirks von Miṣpa, ʿEṣer ben Ješuaʿ. Der Oberst des einen Bezirks von Jerusalem, Sallûm ben Hallôcheš, gehört einem Geschlecht an, das zwar in U als israelitisch anerkannt wird, aber nicht zu den Exulanten gehört. Die vier andern Obersten endlich aus den Geschlechtern Chûr, Kolchoze, ʿAzbûq, Rekâb sind keine Juden, sondern Kalibbiter oder Angehörige verwandter Stämme. Mit andern Worten, die Bezirksobersten stammen der Mehrzahl nach — auch von dem Levitenstamm Chenadad mag das gelten — aus Geschlechtern, die nicht ins Exil fortgeführt sind, sondern im Lande sassen, als die Juden unter Kyros zurückkehrten.

So bestätigt sich das Bild, welches wir früher von den Vorgängen bei der Rückkehr aus dem Exil gewonnen haben. Die im Lande ansässige Bevölkerung ist nicht etwa verjagt worden; zwischen ihren Aeckern war Platz genug für die jüdischen Landlose. Für die Reichsverwaltung wird die alte und die neue Bevölkerung zu einem ganzen zusammengefasst; es ist nur

---

[1]) Ueber den Zusatz הוא ובנותיו s. o. S. 107, 3.

[2]) v. 18 verschrieben בוי, v. 24 בנוי.

natürlich, dass die Bezirksobersten grösstentheils aus der alten Bevölkerung hervorgegangen sind, da diese sich einen grossen Grundbesitz gewahrt hat. Religiös schliesst sie sich dem Judenthum an und wirkt bei der Befestigung Jerusalems mit. Aber Mitglieder der Gemeinde werden nur die, welche ihre israelitische Abstammung nachweisen können; die übrigen gelten noch ein Jahrhundert lang als Proselyten.

Die Bezirksobersten sind also Verwaltungsbeamte, die über den Juden und Nichtjuden ihres Bezirks stehn, wie die vom König ernannten Statthalter über der ganzen Provinz. Daneben haben, wie die jüdische Gesammtgemeinde, so die Juden der einzelnen Landgemeinden ihre Sonderorganisation unter den Aeltesten ihrer Geschlechter. Sie erledigen ihre eigenen Angelegenheiten für sich, wie die Scheidung von den fremden Weibern Ezra 10, und treten wo es noth thut geschlossen auf, wie die Leute von Jericho, Teqoa', Zanoach beim Mauerbau Neh. 3, 2. 5. 13. 27.

Die Geistlichkeit.

I. Von Priestergeschlechtern nennen die Listen **L** und **G** nur vier, nämlich:

1. bnê Jeda'ja aus dem Zweige Haus Josua[1]) (לבית ישוע) **L** $_{39.\,36.\,24}$ (973) = Söhne des Josua ben Joṣadaq und seiner Brüder **G** $_{18}$.

2. bnê Immêr אמר **L** $_{40.\,37}$ (1052) **G** $_{20}$.

3. bnê Pašchûr פשחור **L** $_{41.\,38}$ (1247) **G** $_{22}$.

4. bnê Charim חרם **L** $_{42.\,39}$ (1017) **G** $_{21}$.

Dass das zuerst genannte Geschlecht dasjenige ist, dem der Hohepriester angehört, liegt auf der Hand; und so ist Josua vielleicht der Genosse Zerubbabels, der der erste Hohepriester der neuen Gemeinde geworden ist. Dann wäre der vornehmste Zweig der Priester nach ihm benannt — ob daneben andere Zweige ausgefallen sind, ist nicht zu entscheiden. Jeda'ja heissen Neh. 12, 6. 19 und 12, 7. 21 zwei Priestergeschlechter, ebenso eins Chron. I 24, 7; der Chronist bringt den Namen auch Neh. 11, 10 = Chron. I 9, 10. Hier bezeichnet aber Jeda'ja

[1]) Ich setze hier diese Form, auch wo unsere Texte die wohl zur Zeit des Chronisten schon herrschend gewordene Form Ješûa' haben.

eine viel kleinere Abtheilung als das grosse Geschlecht von **L**. Man wird bei Jeda'ja, falls der Name nicht verschrieben ist, an einen alten Oberpriester von Jerusalem aus der älteren Königszeit denken — wir kennen ja die vollständige Liste derselben so wenig wie der Chronist, wenn auch etwas besser. Schon zur Zeit Ezras scheint der Name verschollen gewesen zu sein, da **G** statt dessen die erste Priesterclasse als Söhne des Josua ben Joṣadaq und seiner Brüder, also nach dem ersten Hohenpriester benennt. Auf andere Weise sucht sich *Εσδρ. α* zu helfen; hier wird das Geschlecht *οἱ υἱοὶ Ἰεδδούα τοῦ υἱοῦ Ἰησοῦ εἰς τοὺς υἱοὺς Αναδειβ* (A; in B *Σαναβεις*) genannt. Da ist also an Jaddua', den letzten Hohenpriester der Perserzeit (oben S. 103), gedacht, der als Nachkomme des Josua aus der Zeit des Tempelbaus bezeichnet wird; in *Αναδειβ* steckt wohl Eljašib. Theilweise ist diese Lesung auch in *Εσδρ. β* 2 und 17 eingedrungen. Lucian combinirt an allen drei Stellen *οἱ υἱοὶ Ἰεδδούα τῷ οἴκῳ Ἰησοῦ*.

„Wenn das vornehmste Priestergeschlecht das Haus Josuas genannt wird, so folgt, dass wir hier von der Zeit, in welcher Josua lebte (Darius Hystaspis), schon weit entfernt sind“ sagt Wellhausen.[1]) Ich kann diese Folgerung nicht zugeben. Wenn ein Geschlecht nach einem an seiner Spitze stehenden Mann benannt wird, so ist das nächstliegende, dass der Name grade zu seinen Lebzeiten aufgekommen ist, nicht nach seinem Tode. Aber sicher ist es nicht, dass das Geschlecht nach dem Josua der Zeit der Rückkehr heisst. Denn es giebt auch ein Levitengeschlecht Josua, und die Vermuthung liegt nahe, dass beide ursprünglich identisch waren, die Leviten die degradirten Höhenpriester aus dem Geschlecht sind, das in Jerusalem an die Spitze der Hierarchie gelangte. Dann gehört der Eponymos natürlich in eine weit frühere Zeit.

Von den drei andern Geschlechtern findet sich Immêr in dem Priester Pašchûr ben Immêr, der die Oberaufsicht über den Tempel hat Jerem. 20, 1, ferner Ṣadôq ben Immêr Neh. 3, 29 und vielleicht Zakkûr ben Imri ib. 2; in späterer Zeit Chron. I 24, 14 und vielleicht in Amarja (s. u.). Pašchûr, das weder mit dem Priester bei Jeremia noch mit dem Laien[2])

[1]) Gött. Nachr. 1895, 177.

[2]) Dass er ein Laie ist, geht daraus hervor, dass sein Genosse

Pašchûr ben Malkija Jerem. 21, 25. 38, 1 etwas zu thun hat, ist sonst nur noch in **U** nachweisbar [über Neh. 11, 12 s. u.]. Charim wird ausserdem noch Neh. 12, 15 [v. 3 verschrieben רחום] Chron. I 24, 8 genannt; vielleicht liegt es auch in Malkia ben Charim Neh. 3, 11 vor [doch vgl. **G** $_{31}$]. Es ist uns schon als Laiengeschlecht offenbar sehr niedrigen Ranges begegnet; der Hauptthеil des Geschlechts waren also Priester, nur untergeordnete Elemente sind Laien geblieben.

Zu den genannten Geschlechtern kommen noch hinzu

5. die bnê Chabaja חביה,

6. die bnê Haqqôṣ הקוץ,

7. die bnê Barzillai ברזלי, die sich von Muttersseite von dem Gileaditen Barzillai der Zeit Davids ableiteten. Diese drei Geschlechter konnten kein schriftliches Geschlechtsregister aufweisen und wurden daher bis auf weiteres von der Priesterschaft ausgeschlossen **L** $_{63}$ ff. $_{61}$ ff. Aber wenigstens dem Geschlecht Haqqoṣ ist es gelungen, die Priesterwürde zu behaupten; Meremot ben Uria ben Haqqôṣ Nehem. 3, 4. 21 erscheint bei Ezra 8, 33 als „der Priester Meremot ben Uria," und Chron. I 24, 10 wird Haqqoṣ unter den 24 Priesterabtheilungen genannt. Diese Entwickelung giebt zugleich einen schlagenden Beweis dafür, dass **L** älter ist als Ezra.[1])

Ganz andere Namen für die Priestergeschlechter erscheinen in den übrigen Listen. Ezra nimmt zwei Priester aus Babylonien mit, Geršom von den bnê Pinchas und Daniel von den bnê Itamar 8, 2.[2]) Er nennt also die Priestergeschlechter nach den beiden grossen Zweigen, die von Aharons Enkel Pinchas ben El'azar und Aharons Sohn Itamar abgeleitet werden.[3]) Auf diese beiden müssen die oben aufgeführten Geschlechter ihre Stammbäume zurückgeführt haben.

In **U** dagegen werden 21 Priestergeschlechter genannt,

Ṣephanja ben Ma'aseja als Priester bezeichnet wird. — Auch Gedalja ben Pašchûr Jerem. 38, 1 ist wohl kein Priester.

[1]) Chron. I 4, 8 nennt Qoṣ unter jüdisch-kalibbitischen Geschlechtern.

[2]) Nach 8, 24 sind dies allerdings nur die Häupter der mitziehenden Priester, deren Zahlen ausgefallen sein werden.

[3]) Exod. 6, 23. 25. Levit. 10. Num. 3 u. s. w. Der Chronist nennt I 24 die Geschlechter nach El'azar und Itamar. Bei dem Priester El'azar ben Pinchas Ezra 8, 33 wird Pinchas Vatersname, nicht Geschlechtsname sein.

deren Namen grösstentheils Neh. 12, 1 ff. 12 ff. in der Liste „der [Familien]häupter der Priester und ihrer Brüder zur Zeit Josuas“ [1]) und zum Theil auch in der Liste der 24 Priesterclassen oder Ephemeriden wiederkehren. Nun hat allerdings STADE [2]) die Namen der Priester- und Levitengeschlechter in U für interpolirt erklärt, wie v. 29 „der Rest des Volks, die Priester, Leviten, Thorhüter etc. traten ihren Brüdern bei“ beweise; danach könnten die Priester und Leviten nicht vor den Laien unterzeichnet haben. Aber nicht nur bei Ezra und in dem aus ihm entnommenen Verzeichniss der Geschiedenen gehen die Priester und Leviten dem Volk voran, sondern auch im Text der Urkunde selbst v. 35, und bei einem religiösen Akt, durch den die Priesterherrschaft sanktionirt wird, ist das doch ganz natürlich. Dagegen ist es undenkbar, dass die Priestergeschlechter, die doch durch das Verbot der Mischehen, die Heiligung des Sabbats und des Sabbatjahrs u. s. w. ebenso gut gebunden werden, wie die Laien, die Urkunde überhaupt nicht mit Namen unterzeichnet hätten.

Ich gebe nun das Verzeichniss nach den drei Quellen [3]) in alphabetischer Folge und bezeichne die Reihenfolge durch beigesetzte Zahlen.

		U	Neh. 12.		Priesterclasse Chron. I 24.
אביה	Abija (vgl. ev. Luc. 1,5)	17	12		8
אלישיב	Eljašib	—	—		11
אמר	Immêr (vgl. L. G.)	—	—		16
אמריה	Amarja	5	4		—
	Amarja ist vielleicht Variante von אמר Immêr.				
בלגה, בלגי	Bilgai	20	15		15
ברוך	Barûch	15	—		—
גמול	Gamûl	—	—		22
גנתון	Ginneton	15	11	[12, 4 גנתוי]	—
דליה	Delaja [vgl. S. 143]	—	—		23
דניאל	Daniel [vgl. Ezra 8, 2]	13	—		—

[1]) In LXX ist hier der Text aufs stärkste gekürzt.

[2]) Gesch. II 179.

[3]) In der Liste der Geschlechtshäupter unter Jojaqîm Neh. 12, 12 ff. ist v. 17 der Name für Minjamîn und v. 14 das Geschlecht Chattûš ausgefallen. Sonst stimmt die Liste bis auf Schreibfehler mit Neh. 12, 1 ff.

		U	Neh. 12.		Chron. I 24.
הפצץ	Happiṣṣeṣ	—	—		18
הקוץ	Haqqôṣ, vgl. S. 170	—	—		7
חזיר	Chezîr, vgl. S. 143	—	—		17
חטוש	Chaṭṭûš	7	6	[fehlt 12, 14]	—
חפה	Chuppa	—	—		13
חלקיה	Chilqija	—	21		—
חרם	Charim, vgl. **L. G.**	10	8	[12, 4 verschr. רחם]	3
ידעיה	Jeda'ja, vgl. **L**	—	18 22		2
יויריב	Jojarib, vgl. Makk. 12, 1	—	17		1
יחזקאל	Jechezeq'el	—	—		20
יכין	Jakîn	—	—		21
יקים	Jaqîm	—	—		12
ירמיה	Jirmeja	3	2		—
ישבאב	Ješeb'ab	—	—		14
ישוע	Josua (vgl. S. 168)	—	—		9
מימין	Mijamîn	18	13		6
מלוך	Mallûk [vgl. S. 145]	9	5	[12, 14 מלוכי]	—
מלכיה	Malkija [vgl. S. 173, 1]	6	—		5
מעזיה	Ma'azja	19	14	[verschr. מעדיה]	24
מרמות	Meremot	11	9		—
משלם	Mešullam [vgl. S. 145]	16	—		—
סלו	Sallû	—	19	[12, 20 סלי]	—
עבדיה	'Obadja } identisch	12	—		—
עדו	'Iddo } identisch	—	10	[12, 16 עדיא]	—

Die Identität der beiden Namen folgt daraus, dass sie an derselben Stelle stehen.

		U	Neh. 12.	Chron. I 24.
עזרא	'Ezra } offenbar identisch	—	3	—
עזריה	'Azarja } offenbar identisch	2	—	—
עמוק	'Amôq	—	20	—
פשחור	Pašchûr vgl **L. G**	4	—	—
פתחיה	Petachja	—	—	19
שערים	Se'orim	—	—	4
שריה	Seraja	1	1	—
שכניה oder שבניה	Škanja (Šbanja)	8	7	10
שמעיה	Šema'ja	21	16	—

Wie man sieht, sind die Schwankungen recht stark. U giebt 21, Neh. 12 22, die Chronik 24 Namen; davon haben U und Neh. 12 gemeinsam 15, alle drei 6 oder 7 (Abija, Bilgai, Charim, Mijamîn, Ma'azja, Škanja, und vielleicht Amarja = Immer); U und Chron. haben Malkija, Neh. 12 und Chron. Jojarib und einen der beiden Jeda'ja gemeinsam; 14 Namen (ev. mit Immer 15) finden sich nur in Chron. Die Liste in Chron. ist zweifellos die jüngste; bei U und Neh. 12 ergiebt diese Vergleichung noch kein sicheres Resultat über die Priorirät, wohl aber eine Vergleichung der Reihenfolge:

U	Neh. 12	U	Neh. 12
Seraja	1	‘Obadja	10 (‘Iddo)
‘Azarja	3 (Ezra)	Daniel	—
Jeremia	2	Ginneton	11
Paščhûr	—	Baruch	—
Amarja	4	Mešullam	—
Malkija	= Mallûk 5	Abija	12
Chaṭṭûš	6	Mijamin	13
Šbanja	7	Ma‘azja	14
Mallûk	s. Malkija 5	Bilgai	15
Charîm	8	Šema‘ja	16
Meremot	9		

Dann folgen in Neh. 12 noch die sechs Namen Jojarîb, Jeda‘ja I, Sallû, ‘Amoq, Chilqija, Jeda‘ja II, von denen keiner in U vorkommt, und die als secundär auch dadurch bezeichnet sind, dass vor Jojarîb ein „und“ steht, das auch v. 19 bei der Liste der Nachfolger wiederkehrt. Also zur Zeit der Entstehung von Neh. 12 waren von den bei Einführung des Gesetzes vorhandenen Priestergeschlechtern fünf weggefallen[1]), und dafür sechs neue an den Schluss getreten. Als die Eintheilung in 24 Ephemeriden eingeführt wurde, bestanden von den 22 Geschlechtern von Neh. 12 noch 10; dafür sind 14 neue Geschlechter hinzugekom-

[1]) Auffällig ist, dass Mallûk an die Stelle von Malkija getreten ist, während dies in Chron. I 24 wiederkehrt, wo dafür Mallûk fehlt. Vermuthlich liegt hier ein Schreibfehler vor; das Geschlecht, welches bestehen blieb, wird Malkija sein, während Mallûk fortfiel. Neh. 12, 2. 14 ist also מלכיה zu corrigiren, und davon ist wohl v. 14 in dem Ktîb מלוכי [das Qrê מְלִיכוּ ist Unsinn] eine Spur bewahrt.

men. Auch ist damals die alte Rangordnung gründlich geändert worden. Denn dass die Ephemeriden der Chronik nicht, wie so vieles andere, Fiction sind, beweist ihr Vorkommen in der späteren Literatur: ev. Luc. 1, 5. Joseph. Ant. VII 365. vita 2, wo wir zugleich erfahren, dass jede ἐφημερίς oder πατριά, deren Mitglieder je eine Woche den Dienst zu versehen hatten, in mehrere Untergeschlechter φυλαί von verschiedenem Range zerfiel — in Uebereimmung mit der späteren Tradition.[1]) Unter den Ephemeriden steht das Geschlecht Jojarib, dem die hasmonäischen Hohenpriester angehörten, an der Spitze, während es bei Neh. 12 die 17te Stelle einnimmt; mit Recht folgert SCHÜRER daraus, dass die Liste erst in der Hasmonäerzeit redigirt ist. Damals, bei der Neuordnung des Tempeldienstes nach der Befreiung, wird man auch den Priesterstand und seine Funktionen neu geordnet haben; so erklärt es sich, dass von den alten Geschlechtern so viele verschwunden sind. Chron. I 24 ist also, wie vielleicht noch manches andere Stück, eine spätere Einlage in die Chronik aus der Makkabäerzeit.

Diese Analyse zeigt zugleich, das der Zweifel an der Aechtheit der Priestergeschlechter in **U** nicht haltbar ist.

Der Verfasser der Vorlage des Chronisten, aus der Neh. 12 stammt, denkt sich die 21 Namen seiner Liste als Eigennamen der Familienhäupter der Priestergeschlechter zur Zeit des Hohenpriesters Josua und der Rückkehr aus dem Exil, und gibt v. 12 ff. die Namen derer, die unter dem nächsten Hohenpriester Jojaqîm an ihre Stelle getreten seien. Wie wir gesehen haben (S. 103), war dieses Verzeichniss durch die ganze Perserzeit fortgeführt; der Chronist hat nur die späteren Abschnitte nicht mehr abgeschrieben. Aber historisch richtig ist seine Annahme nicht. Zwar ist die Mehrzahl der Geschlechter offenbar nach Personen benannt, aber Namen wie Ginneton, Bilgai, ʿAmoq, wohl auch Sallû oder Sallai sind offenbar Geschlechtsnamen; Charîm und Mallûk, ebenso der Neh. 12 fehlende Mešullam sind zugleich Laiengeschlechter. Ueberdies sind, wie wir gesehen haben, sechs von den Geschlechtern Neh. 12 erst nach 444 hinzugekommen, können also nicht bereits 538 bestanden haben. Ueberdies ist ja die Vorstellung, als falle der Gene-

---

[1]) S. SCHÜRER, Geschichte II 182 ff.

rationswechsel im Hohenpriesteramt überall mit einem Wechsel in der Vorstandschaft der Geschlechter zusammen, unhistorischer Schematismus. Von den für die Zeit Jojaqims genannten Häuptern ist Meraja an Stelle von Seraja und Qallai an Stelle von Sallai sehr verdächtig. Genug, wenn die Liste Neh. 12 in ihren späteren, jetzt verlorenen Bestandtheilen authentische Daten gegeben haben mag, so ist sie in den älteren allein erhaltenen Abschnitten lediglich Construction, nicht urkundliche Ueberlieferung auf Grund vorhandener Stammbäume — man sieht auch hier, dass die angeblichen Personalstammbäume in Wirklichkeit nicht existirt haben.[1])

In Wirklichkeit hat sich bei den Priestern, dem Adel der neuen Hierarchie, der Process zuerst und in festeren Formen vollzogen, den wir oben bei den Laiengeschlechtern kennen gelernt haben. Die Zahl der Priester in L ist ungeheuer gross, nahezu ein Priester auf sieben Laien; und doch kann sie, wie die weitere Entwickelung und die gewaltigen Massen der späteren Priester lehren, nicht angefochten werden.[2]) Der Theorie nach, der Ezra als Verfasser des Priestercodex Ausdruck gibt, stammten alle Priester von Aharons Söhnen El'azar (Pinchas) und Itamar ab; thatsächlich zerfielen sie in die vier nahezu gleichstarken Geschlechter Jeda'ja, Immêr, Paŝchûr und Charim. Diese Eintheilung genügte den praktischen Bedürfnissen nicht; kleinere Gruppen sonderten sich ab, die vornehmen und geringeren Häuser schieden sich; die grossen alten Geschlechter zerfielen. Zum Theil nennen sich die neuen Häuser nach den Männern, die an ihrer Spitze stehen, oder nach deren Vorfahren, so das hohepriesterliche Haus nach Seraja, dem letzten Oberpriester der Königszeit (Reg. II 25, 18 = Jerem. 52, 24),

[1]) So wird es sich auch mit Josephus Angaben über seine Abstammung verhalten, trotz der Behauptung vita 6 *τὴν μὲν οὖν τοῦ γένους ἡμῶν διαδοχήν, ὡς ἐν ταῖς δημοσίαις δέλτοις ἀναγεγραμμένην εὗρον, οὕτως παρατίθεμαι.* In den Archiven waren die Namen der Hohenpriester und einzelner anderer Personen zu finden, mit denen Josephus verwandt war oder verwandt zu sein behauptete, aber keine Stammbäume.

[2]) Dass nicht alle nachexilischen Priester wirklich ehemals Priester von Jerusalem, „Söhne Ṣadoqs“, gewesen sind, wie Ezechiel fordert, sondern bei der Rückkehr auch manche Landpriester als legitim anerkannt worden sind, ist sehr möglich. Bei der Neuordnung hatte der Gegensatz nicht mehr die Bedeutung, wie vor dem Exil.

dem Grossvater des Jošua' ben Joṣadaq.[1]) Andere haben wirkliche Geschlechtsnamen. Auch die alten Geschlechtsnamen halten, sich wenigstens zum Theil als Familiennamen, so Charim durch alle Zeiten, ebenso vielleicht Immêr als Amarja; Paschûr erscheint nur noch in **U**, die beiden Häuser Jeda'ja in Neh. 12 dagegen haben mit dem alten Geschlecht schwerlich etwas zu thun.[2]) Als Ezra nach Jerusalem kam (**G**), bestanden noch die alten Geschlechter; im J. 444 (**U**) war die neue Eintheilung durchgeführt. Aber eine feste Ordnung für alle Zeiten war sie nicht; die Geschlechtsverbände verschoben sich von Jahrhundert zu Jahrhundert — so ist das Haus Daniel, das in **U** auftritt, um gleich wieder zu verschwinden, wohl nach dem mit Ezra gekommenen Priester Daniel benannt —, bis man schliesslich in der Makkabäerzeit eine definitive Regulirung traf. Damals hat man auch manche alte Namen, wie Immer und Haqqôṣ, wieder hervorgeholt; dagegen werden Ješua' und Eljašîb in Chron. I 24 mit den alten Hohenpriestern dieses Namens nichts gemein haben.

II. Ganz ähnlich liegen die Dinge bei den Leviten. Nur haben wir hier trotz scheinbar reichen Materials weit weniger zuverlässige Nachrichten. Trotz aller Verherrlichung, die der Chronist seinem Stande gespendet hat, trotz der prächtigen Erfindungen, die er Chron. I 24, 20 bis cap. 26 ausgeheckt hat, haben die Leviten doch niemals auch nur annähernd die Bedeutung gehabt wie der priesterliche Adel; der Levit blieb immer ein Diener, und so kommt es wenig darauf an, aus welchem Hause er stammt. Es kommt hinzu, dass der Levitenstand sich erst allmählich in nachexilischer Zeit consolidirt hat. So waren hier die Verhältnisse noch weit mehr im Fluss als bei den Priestern, und von den Einzelheiten ist vieles nicht mehr zu erkennen. Ich begnüge mich daher, das, was sich einigermassen feststellen lässt, genetisch vorzuführen.

Von den Höhenpriestern Judas, die von ihren jerusalemer Collegen nach Einführung des Deuteroniums nicht zum Opfer

---

[1]) In Chron. I 24 fehlt das Geschlecht mit vollem Recht; das neue Hohepriesterhaus Jojarîb ist an seine Stelle getreten. Vielleicht ist dafür der Name Jeda'ja wieder aufgekommen, der hier an zweiter Stelle steht.

[2]) Die rabbinische Tradition bei Schürer, Gesch. II 182, hat sich also den Hergang im wesentlichen ganz richtig reconstruirt.

zugelassen (Reg. II 23, 9) und von Ezechiel zur Strafe für ihre Abgötterei zu Tempeldienern degradirt wurden (cap. 44), sind nur verhältnissmässig wenige nach Babylonien deportirt worden — denn sie hatten bekanntlich keinen Grundbesitz —, und von diesen wieder scheinen nur wenige Neigung gehabt zu haben, nach Palästina in die untergeordnete Stellung zurückzukehren, die ihnen jetzt geboten wurde. So zählt **L** nur 74 Leviten, und als Ezra von Babylonien aufbricht, bedarf es besonderer Bitten, die durch Gottes Gnade erfüllt werden, dass Iddo, das Haupt der in Kasiphia ansässigen Leviten und Netînîm, ihm 38 Leviten und dazu 220 Netînîm mitgibt.

Ezra scheidet diese Leviten in die beiden Familien der bnê Machli ben Levi ben Israel unter Führung des Šerebja[1]), zus. 18, und der bnê Merari unter Führung des Chašabja und Jesaja, zus. 20. Er weicht hier vom Priestercodex ab, bei dem Machli und Mûši — das sind urspr. die von Mose abstammenden Priester, vgl. Jud. 18, 30 — beide Söhne des Merari ben Levi sind. Vielleicht ist hier der Name Mûši mit Absicht vermieden und der seines Vaters an seine Stelle gesetzt.

Ezra gibt also wie bei den Priestern die theologische Genealogie. Die realen Geschlechter lernen wir auch hier durch **L** kennen, wo die 74 Leviten als bnê Ješua' in den drei Zweigen Qadmiel, Bani und Hodawja bezeichnet werden.[2]) In der Liste der Geschiedenen dagegen werden die Leviten überhaupt nicht weiter gesondert.

Zu den rückwandernden Leviten kamen zahlreiche im Lande zurückgebliebene. Hierzu scheinen vor allem die bnê Chenadad gehört zu haben, deren Oberhaupt Binnui (vgl. o. S. 142) an der Spitze des halben Bezirks von Qe'ila steht Neh. 3, 18. 24. Auch sein College Chašabja ist dem Namen nach vielleicht Levit, und wenn der allerdings wohl etwas verstümmelte Bericht v. 17 f. lautet: „Dann besserten die Leviten aus

---

[1]) Vielleicht ist vorher ein Name ausgefallen.

[2]) הלוים בני ישוע לקדמיאל לְבָנַי להודו(י)ה. So ist Neh. 7, 43 statt des unsinnigen masoretischen לְבְנֵי להודוה zu vocalisiren. Ezra 2, 40 corrigirt הלוים בני ישוע וקדמיאל לִבְנֵי הודויה, *Ἐσδρ. α* 5, 26 gibt *οἱ Λευῖται υἱοὶ Ἰησοῦ καὶ Καδμιήλου* [B, *Κοδοήλου* A] *καὶ Βάννου καὶ Σουδίου* [sonst *Ὠδουια*], hat also die richtige Aussprache Bani [resp. Bunni oder ähnlich] bewahrt.

⟨unter⟩ Rechûm ben Bani, daneben besserte Chašabja von Qe'ila für seinen Bezirk aus, dann ihre Brüder ⟨unter⟩ Binnui von Qe'ila", so scheint es, dass Qe'ila überhaupt wesentlich von Leviten bewohnt war, die sich hier während und nach dem Exil angesiedelt haben. Von anderen Levitengeschlechtern werden erwähnt: Bani an der angef. Stelle; Binnui [oder ähnl.] in No'adja ben Binnui Ezra 8, 33, Ješua' (vgl. S. 169) in Jozabad ben Ješua' ib., beide ausdrücklich als Leviten bezeichnet, Mattanja vielleicht in Chanân ben Zakkûr ben Mattanja Neh. 13, 13, der ein Levit oder sonst ein Tempelbeamter — vielleicht war es ein Sängergeschlecht, s. u. S. 179, 1 — gewesen zu sein scheint. Qadmi'el und Hodija sind sonst nicht nachweisbar. Die angeführten Stellen zeigen, dass es um 444 mehr Levitengeschlechter gab, als in **L** aufgeführt werden.

Nun gibt **U** nicht weniger als 17 levitische Namen, und zwar:

1. Ješua' ben Azanja, vgl. das Geschlecht Ješua'.
2. Binnui von den bnê Chenadad = Neh. 3, 18. 24.
3. Qadmi'el = **L**.
4. und ihre Brüder Šebanja I.
5. Hodija I. = Hodawja **L**.
6. Qeliṭa, viell. = dem geschiedenen Leviten Ezra 10, 23.
7. Pela'ja.
8. Chanan.
9. Mika.
10. Rechôb.
11. Chašabja = dem Levit Ezra 8, 19. 24.
12. Zakkûr.
13. Šerêbja = dem Levit Ezra 8, 18. 24.
14. Šebanja II.
15. Hodija II.
16. Bani, s. o.
17. Beninu, wohl in בנוי Binnui [oder Bunni] zu corrigiren.

Die beiden letzten Namen gibt LXX durch *υἱοὶ Βενιαμειν* B, *Βανουαιαι* A, *υἱοὶ Βανουια* Lucian. Vgl. die beiden Laiengeschlechter gleichen Namens.

Es ist mithin kaum zu bezweifeln, das die für die Leviten in **U** gegebenen Namen nur zum Theil Geschlechtsnamen sind, wie Qadmi'el, Bani, Binnui, Hodawja oder Hodija, d. i. „Preis

Jahves“, zum Theil aber wirkliche Personennamen, darunter auffallender Weise auch der zuerst genannte Ješua‘ ben Azanja, obwohl Ješua‘ zugleich der Name eines Levitengeschlechtes ist. Will man deshalb die Authenticität dieses Theils von U bestreiten, so mag man es thun, obwohl mir dies angesichts eines Dokuments, das sich im übrigen so vortrefflich bewährt hat, unzulässig erscheint. Somit ist wohl anzunehmen, dass die Leviten grösstentheils überhaupt nicht geschlechtlich organisirt waren und deshalb die Familienhäupter hier mit ihren eigenen Namen für sich und ihre Angehörigen unterzeichneten. Denn das steht ja fest, dass die Leviten, mögen noch so viele zu den zurückgekehrten Exulanten aus der im Lande gebliebenen Bevölkerung hinzugekommen sein, nur sehr wenig zahlreich gewesen sind, die meisten der aufgezählten Familien also nur aus ein paar Mitgliedern bestanden haben können.

In Neh. 12 werden uns zwei Levitenlisten gegeben, eine angeblich für die Zeit des Hohenpriesters Josua, welche die uns schon bekannten Namen Ješua‘, Binnui, Qadmiel, Šerêbja, Juda, dazu den Sänger Mattanja[1]), den aus dem Netinîmgeschlecht Baqbûq ($L_{53.51}$) zu einem Sänger und Leviten avancirten Baqbûqja, sowie ‘Unni[2]) enthält. Die zweite v. 24 für die Zeit Jojaqîms, die die Namen Ješua, Bani oder Binnui, Qadmiel, Šerêbja wiederholt, Chašabja (vgl. Ezra 8, 19 und U_{11}) hinzufügt, und weitere Sänger (darunter Mattanja und Baqbuqja) sowie Thorhüter anschliesst. Werth haben diese Angaben so wenig wie die Serie von Levitennamen, die der Chronist Neh. 8, 7; 9, 4. 5 eingelegt hat, und in denen grösstentheils die angeführten Namen wiederholt werden[3]), Neh. 9, 4 f. sogar zweimal hintereinander.[4]) Ezra 3, 9 dagegen hat er sich

[1]) Das ist also wohl das Geschlecht Mattanja, dem Chanan ben Zakkûr Neh. 13, 13 angehört (o. S. 138).

[2]) Einzelne dieser Namen, wie ‘Unni, Ma‘aseja [Neh. 8, 4. 7], Kenani [Neh. 9, 4 = Kenanja Chron. I 15, 22], hat der Chronist auch in seinen Leviten- und Sängerlisten aus der Zeit Davids Chron. I 15. 25 verstreut. Hier erscheinen auch Mattanja und Buqqija = Baqbuqja wieder als Sänger 25, 4 ff.

[3]) Darunter 8, 7 ‘Aqqûb, nach L (e 45) ein Thorhütergeschlecht, und die aus Ezra 10, 15 und 8, 33 genommenen Leviten Šabtai und Jozabad; vgl. S. 188.

[4]) Gleichartig und ebenso werthlos sind die Namenreihen Neh. 8, 4. 12, 33—36. 41 f. (vgl. S. 200 A. 1), und wohl auch Ezra 8, 16.

mit Ješua', Bani [so zu corr.!], Qadmiel, Hodija und Chenadad begnügt, denen er v. 10 die bnê Asaph hinzufügt.

III. Bekanntlich wird in allen Schriftstücken aus der Perserzeit das übrige Tempelpersonal, die Sänger, die Thorhüter, die Netinîm „die David und die Obersten zum Dienst der Leviten gab“ (Ezra 8, 20) und die Sklaven Salomos, von den Priestern und Leviten scharf geschieden; so auch im Erlass des Artaxerxes an Ezra v. 24. Alle diese Kategorien haben sich an der Rückwanderung betheiligt: **L** nennt 148 (e 128) Sänger aus dem Geschlecht Asaph, 138 (e 139) Thorhüter aus den 6 Geschlechtern Šallum, Aṭer (vgl. S. 141), Ṭalman, 'Aqqûb, Chaṭiṭa, Šobai, 392 Netinîm und Nachkommen der Sklaven Salomos in 35[1]) resp. 10 Geschlechtern — es lohnt nicht, sie hier aufzuzählen; die Namen zeigen vielfach den fremdländischen Ursprung. Ezechiel rechnet es 44, 8 f. als schwere Verschuldung, dass das Volk unbeschnittene Heiden zum Tempeldienst verwendete; aber die sich der Rückkehr anschlossen, waren natürlich fromme Juden geworden, und so werden sie legitimirt. Auch Ezra erhält von Iddo ausser den Leviten 220 Netinîm für seinen Zug gestellt. Wir erfahren, dass die Netinîm geschlossen auf dem 'Ophel südlich vom Tempel angesiedelt wurden (Neh. 3, 26 und daraus 11, 21); so waren sie zum Dienst stets bereit. — Eine wirkliche Geschlechtsorganisation hatte nur die Berufsgenossenschaft der Sänger oder bnê Asaph; schon bei den Thorhütern und nun gar bei den Netinîm und den Sklaven Salomos zeigen die Zahlen, dass die Geschlechter nur Familien von wenig Mitgliedern gewesen sind. Die Gesetzesurkunde hat keine der vier Gruppen unterschrieben; sie alle gehören zur Masse des Volks und sind Untergebene nicht nur der Priester, sondern auch der Leviten.[2])

Die Folgezeit hat dies Verhältniss bekanntlich verschoben und alle diese Gruppen mit den Leviten zusammengeworfen. Auch hier scheint wie bei den Kalibbitern die Theorie der Praxis vorausgegangen zu sein. Denn wenn der Priestercodex

[1]) In Neh. sind drei Geschlechter ausgefallen.

[2]) Dagegen bei der Angabe über die Erhebung des Zehnten durch die Leviten, Neh. 10, 38 f., ist wohl schon der neue Sprachgebrauch beobachtet; denn aus Nehemias Worten 13, 5. 10 erfahren wir, dass der Zehnte für den Unterhalt der Leviten, Sänger und Thorhüter bestimmt ist.

dem Levi ausser Merari, dem Stammvater der Geschlechter Machli und Muši (s. o. S. 177), und dem Geršon, ursprünglich einem Sohn des Mose Exod. 18, 3, dem Stammvater der Geschlechter Libni und Šim'i, noch einen Sohn Qhat gibt, von dem ausser 'Amrâm, dem Vater des Aharon und Mose und Ahnherrn der Priester, noch eine ganze Reihe von Geschlechtern abgeleitet wird, darunter vor allen Qorach, so scheint hier eine Einordnung der Sänger und Thorhüter in die Leviten vorzuliegen. Qorach ist dem Priestercodex bekanntlich der Repäsentant der Laien, die die Vorrechte des Stammes Levi nicht anerkennen wollen und für die Forderung der Priesterrechte aufs Schwerste bestraft werden.[1]) Ausserdem aber ist er der Stammvater des grossen Geschlechts der Qorchiten (Exod. 6, 24), das in der Chronik vor allem Thorhüterdienste besorgt (I 9, 19. c. 26 — ein Qorchit ist Bäcker I 9, 31), aber auch am Gesang theilnimmt (II 20, 19) — dem entsprechen die elf Psalmen der bnê Qorach. In Wirklichkeit sind die Qorchiten Leute aus dem ursprünglich edomitischen, dann judaisirten Stamm Qorach[2]), aus dem offenbar zahlreiche am Tempel bedienstete levitische und pseudolevitische Familien hervorgegangen sind; in den Stammbäumen der Leviten- und Thorhütergeschlechter, die uns genannt werden, würden wir vermuthlich seinem Namen begegnen. Es scheint also, dass der Stammbaum des Priestercodex die Absicht hat, diese Leute als Leviten zu legitimiren.

Das ist in späterer Zeit dann geschehen. Die Chronik macht den Sänger Asaph zu einem Leviten der Zeit Davids I 15, 17 und bringt ihn und seine Nachkommen bei ieder Gelegenheit als Leviten vor, so auch Ezra 3, 10. Neh. 11, 17. 12, 35. 42. 45 f.; ferner 12, 9. 24 (vgl. o. S. 179), daneben seinen Collegen Jedîtûn oder Jedûtûn, den Vater des 'Obed-edom Chron. I 16, 38 ff., gleichfalls Neh. 11, 17. Beide sind bekanntlich neben den bnê Qorach unter die Psalmendichter aufgenommen. Dass auch Thorhüter- und Netînimgeschlechter vom Chronisten auf diese Weise zu Leviten gestempelt werden, haben wir schon

[1]) S. Kuenen, Theol. Tijdschr. XII 1878, 138 ff. und Ges. Abh. 498 ff., der erwiesen hat, dass die Umwandlung Qorachs in einen Leviten, der sich gegen die Vorrechte der Aharoniden empört, eine secundäre Einlage ist.

[2]) oben S. 162 A. 1. Wellhausen israel. und jüd. Gesch. S. 151 A.

gesehen. Doch lohnt es sich nicht, bei allbekannten Dingen länger zu verweilen.

Dagegen möchte ich noch darauf aufmerksam machen, wie wenig Bedeutung der in der Theorie so scharf betonte Gegensatz zwischen Priestern und Leviten in der Praxis gehabt hat. Die Zahl der nicht priesterlichen Leviten war so verschwindend gering den Priestern gegenüber — in **L** 74 gegen 4289, und auch nach dem Hinzukommen der im Lande gebliebenen Leviten kam gewiss noch nicht einer auf zehn Priester —, dass er im Leben garnicht in Betracht kam. Daher verwerthet Maleachi den Namen Levi noch ganz in alter Weise wie der Jahvist und der Deuteronomist und spricht von Jahves Bund mit Levi, den seine Nachkommen, die Priester, gebrochen haben. Erst die Einführung des Priestercodex hat den alten Sprachgebrauch beseitigt; durch die Heranziehung der Sänger und Thorhüter, der eigentlichen, an Zahl stets wachsenden Leviten der späteren Zeit, hat er dem Namen Levi einen neuen Inhalt gegeben.

IV. In **L** gehen die Laiengeschlechter der Geistlichkeit und dem Tempelpersonal voraus (auch Neh. 11, 20), in der Liste Ezras, im Verzeichniss der Geschiedenen, in **U** (auch Neh. 10, 35) stehn Priester und Leviten vor den Laien; ebenso redet Ezra auch sonst (8, 29. 10, 5).[1]) Dass darin die Entwicklung der Hierokratie auch äusserlich zum Ausdruck gelangt, ist klar. Der Gegensatz ist aber noch tiefer. In alter Zeit gehörten die Priester nicht zu den Geschlechtern. Der Levit ist im Segen Mose's ein Mann, „der von Vater und Mutter spricht: ich habe sie nicht gesehn, der seine Brüder nicht kennen will und von seinen Söhnen nichts weiss, sondern Dein Wort halten sie und Deinen Bund (Gesetz) bewahren sie." Er scheidet aus dem Geschlechtsverband aus, um Jahves Diener und Eigenthum zu werden. Daher „hat Levi keinen Antheil noch Erbbesitz unter seinen Brüdern, sondern Jahve ist sein Erbbesitz, wie Jahve ihm gesagt hat" Deut. 10, 9 aus E.[2]) Die Priester bilden nur

[1]) Eine Ausnahme bilden Ezra 9, 1, wo die Folge „das Volk Israel und die Priester und die Leviten haben sich von der Landbevölkerung nicht abgesondert gehalten" beabsichtigt ist, weil sie eine Steigerung des Frevels bezeichnet; ferner Neh. 8, 13; vgl. auch 2, 16. Auch in Artaxerxes Erlass an Ezra v. 13 ist die Folge „das Volk Israel, seine Priester und die Leviten".

[2]) S. Z. altt. Wiss. I 119. Es ist sehr bezeichnend, dass Ezechiel 44, 28

einen fictiven Stamm und ein fictives Geschlecht: sie sind durch ihren Beruf die Nachkommen Mose's, des Mannes Jahves, auch wenn sie von weltlichen Eltern aus anderen Stämmen geboren waren.[1] Auch als die Priesterschaft sich consolidirte und erblich wurde und so wirklich den Charakter eines Stammes erhielt, ist das nicht anders geworden. Sie waren keine freien auf eigenem Boden wurzelnden Männer, sondern Angestellte, Bedienstete sei es des Staats sei es des Königs, von ihnen angestellt und mit Besitz ausgestattet. In der Gemeinde der freien Männer, der grundbesitzenden Krieger (גברי חיל) aus den Geschlechtern, haben sie keinen Platz, so gross auch ihre Autorität und ihr Einfluss ist; sie sind Metoeken (gêrîm), die auf die Gaben angewiesen sind, welche ihnen die Stammesgenossen zukommen lassen, die ihre Dienste verwerthen (s. u.). Daher ist auch bei der Neuorganisation des Volks — denn das war die Rückkehr aus dem Exil — ihr Platz hinter den eigentlichen Gemeindeangehörigen, den Laien. Aber diese Neuorganisation kam nicht zum Ziel; die politischen Erwartungen, mit denen sie unternommen wurde, erfüllten sich nicht, aus der politischen wurde eine religiöse Gemeinde. Damit rückt die Priesterschaft in den Vordergrund; nach der Octroyirung des in Babylon fabricirten Gesetzes wird in der spätern persischen und der griechischen Zeit der Hohepriester zugleich das politische Oberhaupt der Gemeinde — was dann zur Folge hat, dass, als die Gemeinde doch noch einmal wieder ein Staat wird, die weltlichen Führer sich des Hohenpriesterthums bemächtigen, oder, wenn das unmöglich ist, wie bei Herodes, es zu einer Puppe in ihren Händen degradiren.

---

und der Priestercodex Num. 18, 20 zwar die alte Phrase wiederholen, aber ihnen thatsächlich freigebig Landbesitz zuweisen (Ezech. 45. Num. 35. Jos. 21).

[1]) Thatsächlich wird ein grosser Theil der Leviten, d. h. der Priesterschaft Israels, aus versprengten Elementen der israelitischen und halbisraelitischen Stämme des äussersten Südens hervorgegangen sein, die sich auf diese Weise in der Fremde einen Lebensunterhalt gewannen. Nur so ist die Verbreitung des Namens Levi zu erklären, und ebenso die Gestalt des Mose, die local in Qadeš = Merîba wurzelt. Das gleiche zeigt der Name Qorach. Aber dass daneben viele ächte Israeliten Priester geworden sind, bis zu Davids Söhnen hinauf, ist zweifellos.

Die Bevölkerung Jerusalems und die Liste Neh. 11 = Chron. I 9.

Als Ezra nach Juda kommt, wohnen „die Obersten der Priester und Leviten und die Familienobersten Israels in Jerusalem" und nehmen die Geschenke, die er mitbringt, in den Kammern des Tempels in Empfang 8, 29. 33. Als er auf die Kunde von den Mischehen klagend vor dem Tempel liegt, versammelt sich um ihn „aus Israel eine sehr grosse Versammlung, Männer, Weiber und Kinder" 10, 1, natürlich aus der Bevölkerung Jerusalems. Er lässt „die Obersten der Priester, der Leviten und ganz Israels" schwören, die Missstände abzuschaffen 10, 5. Darauf werden alle Nachkommen der Exulanten beordert, am dritten Tage nach Jerusalem zu kommen. Lange können sie hier nicht ohne Obdach bleiben, weil es Regenzeit ist; so wird die Erledigung dem Rath der Obersten überlassen 10, 7 ff. Dasselbe Bild erhalten wir aus Nehemia 2, 16. Er erzählt, wie er bei Nacht die Trümmer der Mauern recognoscirt hat, ohne dass jemand darum weiss; denn „den Juden, Priestern, Leviten, Vornehmen und Vorstehern und den übrigen [sc. nämlich den] Tempelbediensteten[1]) hatte ich bis dahin nichts mitgetheilt". In Jerusalem wohnt der Hohepriester und zahlreiche Priester, die ihre eigenen Häuser und Kammern im Tempel haben 3, 1. 20. 28. 29. 30; andere Priester wohnen in der Umgebung Jerusalems (אנשי הככר 3, 22). Die Leviten wohnen wie es scheint grösstentheils auf dem Lande, namentlich in Qe'ila 3, 17 f. (oben S. 177 f.); die Netînîm dagegen sind auf dem 'Ophel angesiedelt 3, 26. Ihr „Haus" d. h. ihr Dienstgebäude liegt nahe beim Tempel 3, 31. Die vornehmen Männer, die am Mauerbau Theil nahmen, sind, wenn über ihre Heimath nichts anderes berichtet

---

[1]) ולִיתר עשה המלאכה. מלאכה „Werk" kann nicht, wie man gewöhnlich meint, auf den Mauerbau bezogen werden, von dem bis dahin noch garnicht die Rede gewesen ist und, wie Nehemia ausdrücklich angiebt, kein Mensch etwas weiss, sondern עשה המלאכה heisst hier dasselbe wie 13, 10 „die den Dienst verrichten" [ebenso der Chronist Neh. 11, 12 und sonst], nämlich den Gottesdienst im Tempel [ebenso ist in U 10, 34 מלאכת בית אלהינו der Gottesdienst]. In Neh. 2, 16 sind die Sänger, Thorhüter, Netînîm gemeint, die bei einer vollständigen Aufzählung der Bevölkerung Jerusalems zu den vorher genannten noch hinzukommen.

wird, offenbar in Jerusalem ansässig gewesen; von mehreren werden die Häuser erwähnt (3, 10. 23). Die 150 Vorsteher (סגנים), die täglich an der Tafel des Statthalters speisen (5, 17), wohnen natürlich in Jerusalem; es sind die Mitglieder des Raths. Daneben finden wir in Jerusalem Zünfte der Goldschmiede, Salbenhändler, Krämer 3, 8. 31. 32, ferner eine arme Stadtbevölkerung (bnê has-senû'a 3, 3, s. o.). Das alles zeigt, dass Jerusalem zur Zeit Ezras und Nehemias eine Bevölkerung von kaum weniger als etwa 10,000 Einwohnern oder 3000—4000 Männern gehabt haben muss. Aber für den grossen Umfang der Stadt war das wenig[1]) und reichte auf die Dauer nicht aus zur Vertheidigung der wiederhergestellten Mauern. „Die Stadt war weit ausgedehnt und gross, aber wenig Volk darin und die Häuser waren nicht aufgebaut" 7, 4. So denkt Nehemia auf Mittel, die Bevölkerung zu vermehren. Auch war es nöthig, das Tempelpersonal für die Culthandlungen und Dienstleistungen zu vermehren. Aber in der Stadt gab es nichts zu verdienen und als Bauer auf eigenem Grundstück konnte man hier nicht leben. So werden bei Einführung des Gesetzes vor allem die Abgaben für den Tempel und den Unterhalt der Priester und Leviten geregelt (Neh. 10, 33—40). Aber als Nehemia nach seiner Abwesenheit am Hof im J. 433 in seine Statthalterschaft zurückkehrt, erfährt er, „dass die Rationen an die Leviten nicht geliefert wurden und daher die Leviten und Sänger, die zum Dienst bestellt waren, jeder auf sein Ackergut geflüchtet waren." Er macht den Vorstehern [der Gemeinde] Vorwürfe und sorgt dafür, dass der Zehnte von Getreide, Most und Oel fortan regelmässig geliefert wird (13, 10 ff.).

Wie wir oben gesehen haben, schliesst **L** mit der Angabe Neh. 11, 1 f. 20: „Die Häupter des Volks nahmen ihren Wohnsitz in Jerusalem. Das übrige Volk aber warf Loose, damit Einer von je zehn sich in Jerusalem der heiligen Stadt niederlasse, neun Zehntel in den Landorten. Und das Volk segnete alle Männer, die sich freiwillig entschlossen in Jerusalem zu wohnen. Der übrige Theil Israels[2]), der Priester und Leviten ‹wohnten›

[1]) Das wird durch die bekannten Stellen Zach. 2, 5. 7, 7. 8, 4 bestätigt, ebenso durch Tritojesaja.

[2]) Israel wird in **L** auch 7, 7 = Ezra 2, 2 von den zurückgekehrten

in allen Landorten Judas, jeder auf seinem Grundstück." Also ausser den Oberhäuptern sind 10 Procent der zurückgekehrten nach den Zahlen in L rund 30,000 Männer nach Jerusalem gezogen, dazu eine Anzahl Freiwilliger. Das giebt eine Bevölkerung von 3000 bis 4000 Männern. Wie wir sehen, wird hier der Zustand geschildert, den Ezra und Nehemia vorfinden, nicht etwa die von Nehemia ergriffene Massregel. Worin diese bestanden hat — etwa in einer Wiederholung der Losung —, wissen wir nicht; der Bericht Nehemias darüber ist vom Chronisten oder vielleicht schon von seinem Vorgänger gestrichen.

Statt dessen werden uns 11, 3—19. 21—24 ausführliche Angaben über die Zusammensetzung der Bevölkerung Jerusalems gegeben, die bisher allgemein als zuverlässig betrachtet sind, wenn man auch über ihre Zeit verschiedener Meinung ist. Dass dasselbe Stück vom Chronisten auch Chron. I 9 mitgetheilt wird, ist schon erwähnt. Freilich liegen beide Male nur Auszüge aus der Vorlage vor, die sehr stark von einander abweichen. Ich stelle beide Texte unter einander und lasse die Uebereinstimmungen gesperrt drucken.[1])

Den Eingang haben wir schon oben S. 100 f. hergestellt: „In Jerusalem wohnten die Häupter der Provinz und ein Theil des Volks, sowohl Judäer wie Benjaminiten." Dann folgt:

I. Von den Söhnen Judas:

1) Neh. 'Ataja b. 'Uzzia b. Zakarja b. Amarja b. Šephatja b. Mahalal'el von den Söhnen Pereṣ.
   Chr. 'Utai b. 'Ammihûd b. 'Omri b. Imri b. Bani von den Söhnen Pereṣ ben Juda.

2) N. Ma'aseja b. Barûk b. Kolchoze . . . . (4 Namen) b. haš-Šelâni.[2])
   C. 'Asaja der erstgeborene und seine Brüder von den Šelaniten.[2])

3) fehlt N.
   C. Von den bnê Zerach Je'û'el und seine Brüder.

Laien gebraucht „Zahl der Männer des Volks Israel". Es ist also keineswegs anstössig oder gar erst Sprachgebrauch Ezras, wie KOSTERS meint.

[1]) Kleine Varianten, wie אמרי und אמריה, עותי und עתיה, זכרי und זבדי, haben natürlich gar keine Bedeutung, ebenso wenig die Vocalisation.

[2]) Dass הַשִּׁילֹנִי falsche Vocalisation ist für הַשֵּׁלָנִי „Geschlecht des Šela" (oben S. 160), ist allgemein anerkannt.

4) N. Alle Söhne Pereṣ[1]), die in Jerusalem wohnten: 468 Kriegsmänner.
   C. hat nur die Zahl 690, ohne irgendwelchen Zusatz.

II. Von den Söhnen Benjamins:

1) N. Sallû' b. Mešullam b. Jo'ed (folgen noch fünf Namen).
   C. Sallû' b. Mešullam b. Hodawja b. has-Senû'a.
2) N. und nach ihm ויגבי סלי, was ganz corrupt ist.
   C. hat dafür drei andere Namen mit Genealogien, die aufzuzählen unnöthig ist.
3) N. 928.
   C. „und ihre Brüder nach ihren Stammbäumen 956, alles Familienhäupter".
4) N. fügt noch hinzu: „Joel ben Zikri war ihr Aufseher (paqîd) und Juda ben has-Senû'a der zweite [Beamte] über die Stadt". — Hier erscheint also der Name has-Senû'a, den Chr. schon in dem Stammbaum unter 1. brachte.

III. Von den Priestern:

1) N. Jeda'ja ben Jojarîb. Jakin.
   C. Jeda'ja und Jojarîb und Jakin.
2) N. Seraja b. Chilqija b. Mešullam b. Ṣadoq b. Merajot b. Achiṭûb Vorsteher (nagîd) des Tempels.
   C. Ebenso, nur 'Azarja für Seraja. — Es ist hier wohl das Hohepriestergeschlecht gemeint, dessen Stammbaum hier nach der Fassung des Chronisten, aber sehr verkürzt, gegeben wird (vgl. Chron. I 5, 29 ff., Ezra 7, 1 ff.).
3) N. und ihre Brüder, die den Tempeldienst versorgten, 822.
   fehlt C.
4) N. 'Adaja b. Jerocham ... (3 Namen) b. Pašchûr b. Malkija.
   C. 'Adaja b. Jerocham b. Pašchûr b. Malkija.
5) N. und seine Brüder, Familienhäupter, 242.
   fehlt C.

---

[1]) Das ist wohl aus Zerach corrigirt; cod. B hat Σερες, die übrigen Φαρες.

6) N. ʿAmaššai b. ʿAzarʾel b. Achzai b. Mešillemot b. Immer.

C. Maʿasai b. ʿAdiʾel b. Jachzera b. Mešullam b. Mešillemit b. Immer.

7) N. und ihre Brüder, 128 Kriegsmänner. Und ihr Aufseher war Zabdiel b. Haggedolîm.

C. und ihre Brüder, Familienhäupter, 1760 Kriegsmänner, die den Dienst am Tempel versahen. — Bei C. sind offenbar die Einzelposten von N (822 + 242 + 128 = 1192) zusammengefasst; daher die Zusätze aus III 3 und 5.

IV. Von den Leviten: [Bunni.

1) N. Šemaʿja b. Chaššûb b. ʿAzriqam b. Chašabja b.

C. " " " "

von den bnê Merari.

[N. Šabtai und Jozabad aus den Levitenhäuptern über den äusseren Dienst des Tempels gesetzt. Diese Angabe, die Ezra 10, 15. 8, 33 benutzt (vgl. o. S. 179, 3), ist offenbar vom Chronisten eingelegt und fehlt in in C. mit Recht.]

2) N. Mattanja b. Mika b. Zabdai b. Asaph, Haupt des Lobgesangs etc.

C². und Mattanja b. Mika b. Zikri b. Asaph.

N. und Baqbuqja war an der zweiten Stelle unter seinen Brüdern.

C¹. und Baqbaqar, Chereš und Galal.

N. und ʿAbda b. Šammûaʿ b. Galal b. Jeditûn.

C³. und ʿObadja b. Šemaʿja " " .

C. und Berekja b. Asa b. Elqana, der in den Höfen von Neṭopha (Neṭophati) wohnte.

fehlt N.

3) N. Alle Leviten in der heiligen Stadt waren 284.

fehlt C.

4) N. Und die Thorhüter ʿAqqûb, Ṭalman und ihre Brüder 172.

C. Und die Thorhüter Sallûm, ʿAqqûb, Ṭalman, Achiman und ihre Brüder; Šallûm war das Oberhaupt. Darauf folgen Einlagen (s. u.) und schliesslich als Summe der Thorhüter v. 22 die Zahl 212.

Wer sich die Mühe gegeben hat, die Analyse durchzulesen, wird über den Werth dieser Angaben nicht im Zweifel sein. Von den ächten Stücken von **L** sind sie himmelweit verschieden; sie tragen das Gepräge der Zeit des Chronisten, und wenn dieser sie auch aus einer Vorlage, einer Ausführung von **L**, entnommen hat, so stehn sie doch dem Geist und der Zeit nach nicht viel von ihm ab. Das zu Grunde liegende Schema tritt klar hervor: die Judäer sind nach Judas Söhnen Pereṣ, Šela und Zerach geordnet, die Priester nach den Geschlechtern in **L** Jeda'ja [dem die Hohenpriester eingefügt sind], Paschûr, Immer — Charim fehlt —, bei den Leviten erscheint Bani oder Bunni-Binnui, bei den Thorhütern eine Auswahl der Geschlechter von **L**. Bei Benjamin dagegen, wo es keine Ueberlieferung gab, lässt der Verfasser seiner Phantasie völlig freien Lauf. Daneben sind die Angaben von Neh. 12 eingedrängt, so Mattanja und Baqbuqja, und die Sänger, die Söhne Asaphs und Jedithûns, zu Leviten gemacht. Vor allem aber, statt der Geschlechter der ächten **L** erscheinen hier Personen mit langen Stammbäumen, in denen die uns bekannten Geschlechtsnamen mit erfundenen Personennamen kaleidoskopisch durcheinander gewürfelt sind, die Bevölkerung Jerusalems wird nach den Stämmen Juda und Benjamin vertheilt, die in der Wirklichkeit längst verschollen waren, u. s. w. Für die Geschichte ist aus dem ganzen Abschnitt garnichts zu lernen, und es ist reine Willkühr, wenn man z. B. Kolchoze für ein jüdisches, has-Senû'a für ein benjaminitisches Geschlecht halten wollte, weil der Verfasser es so will.

Der Fortgang entspricht diesen Leistungen. In Chron. I 9 lässt der Verfasser, einmal in das Gebiet der Leviten gekommen, seiner Phantasie vollends die Zügel schiessen, und erzählt von den Qorachiten, deren Vorfahren im Lager Jahves unter Pinchas ben El'azar, Gott hab ihn selig!, den Eingang der Stiftshütte bewacht haben, und deren Ordnungen David und Samuel der Seher festgesetzt haben, von dem Tempeldienst, seinen Geräthen, Vorräthen, Spezereien und Gebäcken. Dann folgt noch eine Angabe über die Bewohner Gibe'ons, die auf Sauls Geschlecht überleitet — sie ist dann nochmals cap. 8 in den Stammbaum der Benjaminiten eingeschoben (S. 161, 2).

In Neh. 11 lässt der Verfasser zunächst v. 20 die aus der

ächten L stammende Angabe über die Landbewohner folgen und bringt dann die aus Neh. 3, 26 genommene Notiz „die Netînim wohnten auf dem 'Ophel." Dann fährt er fort: „und Ṣicha [das erste Netînimgeschlecht L $_{46.\ 43}$] und Gišpa [wohl verschrieben] standen an der Spitze der Netînim. Und der Aufseher der Leviten in Jerusalem war 'Uzzi ben Bani ben Chašabja ben Mattanja ben Mika von den Söhnen Asaph, den Sängern beim Tempeldienst" — eine prächtige Namenliste, deren Werth allein schon der Umstand zeichnet, dass hier ein Sänger Vorsteher der Leviten ist — „denn ein königlicher Befehl war ihretwegen ergangen und eine Festsetzung für die Sänger für jeden Tag. Und Petachja ben Mešezab'el von den Söhnen des Zerach ben Juda stand dem König zur Seite [war sein Minister] für alle Angelegenheiten des Volks." Wenn der Chronist in seinem Fahrwasser ist, kümmern ihn Geschichte und Chronologie wenig; so sind wir hier mit einem Male in der Königszeit, und er bringt seine Ausmalungen der Zeit Davids ganz unbedenklich in der nachexilischen Zeit noch einmal an.[1]) Die Meinung, „der König" könne hier der König von Persien sein, ist eine wenig bedachte exegetische Ausflucht.

Ursprung und Werth der Liste der Zurückgekehrten Neh. 7 = Ezra 2.

Jetzt endlich ist es möglich, über Zeit und Bedeutung von L zur Klarheit zu gelangen. Unsere Untersuchung hat bereits alle wesentlichen Momente für ein abschliessendes Urtheil ergeben. Die Resultate sind:

1. die Liste enthält nur Geschlechter, die aus dem Exil zurückgekommen sind, nicht die im Lande befindliche Bevölkerung;

2. die aufgezählten Ortsnamen sind die Heimathsorte der ins Exil fortgeführten besitzlosen Bevölkerung, nicht ihre Wohnsitze nach dem Exil;

3. die Geschlechtsliste der Laien wie der Priester ist beträchtlich älter als G und U, d. h. als die Zeit Ezras und

[1]) לדיד המלך = Chron. I 18, 17. Ordnung des Levitendienstes durch David Chron. I 23 [vgl. Neh. 12, 45 f., oben S. 97 A. 2].

Nehemias; die späteren Geschlechter, die hier erscheinen, sind nur als Fortbildung der Verhältnisse von **L** zu begreifen;

4. die Angaben von **L** Neh. 11, 1. 2. 20 über die Bevölkerung Jerusalems beziehen sich auf die erste Einrichtung der Gemeinde; auf ihnen beruhen die Zustände, welche Ezra und Nehemia antreffen;

5. das Geschlecht Haqqoṣ, das in **L** vom Priesterthum ausgeschlossen wird, ist später, und zwar schon zur Zeit Ezras, als Priestergeschlecht anerkannt; **L** ist also beträchtlich älter als Ezra.

Alle diese Argumente beweisen, dass die modernen Zweifel unbegründet sind. Es liegt also kein Grund vor, die Angaben der Ueberschrift zu bezweifeln, dass die Liste ein Verzeichniss „der Bewohner der Provinz [d. i. Juda] ist, die aus dem Exil zurückgekehrt sind"; und ebensowenig, Nehemias Worte 7, 5 „da fand ich das Geschlechtsbuch derer, die zuerst heraufgezogen sind, und so war darin geschrieben" für eine Interpolation zu erklären.

Und nun darf auch ein literarisches Argument angeführt werden. Wir haben gesehen, dass der Zusammenhang von Neh. 7—11, 2 von dem Vorgänger des Chronisten geschaffen ist, dass er die Liste und damit zugleich die Erzählung Nehemias durch Einschiebung von Neh. 7, 73—10, 40 zerrissen hat. Wäre **L** erst von ihm in Nehemias Text eingelegt, so hätte er erstens Nehemias Erzählung zerrissen, dann zweitens diesen von ihm selbst erst geschaffenen Zusammenhang wieder durch Einschiebung der Gesetzeseinführung zerrissen, endlich drittens am Schluss von **L** den weitern Fortgang der Erzählung Nehemias weggeschnitten und erst 12, 31 Nehemias Text wieder aufgenommen. Das ist so unwahrscheinlich, dass es als unmöglich bezeichnet werden kann. Stand dagegen **L** schon in Nehemias Text, so hat der Verfasser seine Vorlage nur einmal zerrissen, und ist dann nach Einlage von 7, 73—10, 40 wieder zu ihr zurückgekehrt, um später, wie es auch sonst seine Art ist, zu überspringen, was er für unwesenlich hielt und dafür die Priester- und Levitenliste von cap. 12 einzulegen. Der Chronist hat dann in den so geschaffenen Text Neh. 11, 3 bis 19. 21—36 eingelegt und dafür die Liste von cap. 12 gekürzt.

Nun enthält L noch einen Beweis für seine Aechtheit, über den auch die Gegner nicht hinwegkommen. „Nur eins stört“, sagt WELLHAUSEN [1]), „nämlich dass unter dem Vieh 7, 69 keine Rinder und Schafe, sondern nur Kameele und Esel (Ezra 2, 66 auch noch Rosse und Maulthiere) vorkommen. Das beweist, dass hier die Reitthiere [und Transportthiere] aufgezählt werden sollen, auf denen die Reise von Babel nach Jerusalem zurückgelegt wurde. Durch diese Instanz werden aber die Gegeninstanzen nicht aufgehoben. Es bleibt nichts anderes übrig, als die Viehzählung für einen Nachtrag zu halten, der von der späteren Meinung ausging, es liege hier ein Verzeichniss aus der Zeit des Cyrus vor“. Wenn eine Hypothese, die die Aechtheit eines Dokuments mit sehr dürftigen Gründen bestreitet, zu solchen Consequenzen sich gezwungen sieht, so spricht sie sich damit selbst das Urtheil.

Die Summenzahlen lehren noch mehr. $L_{66\cdot 64\cdot 41}$ heisst es: „Die ganze Versammlung zusammen [vom zwölften Jahre an fügt *Εσδρ. α* [2]) vielleicht mit Recht hinzu] betrug 42 360, mit Ausschluss der Sklaven und Sklavinnen. Diese waren 7337. Und bei ihnen waren 245 [e und ε 200] Sänger und Sängerinnen“. Die letzteren sind das freie Gefolge, das sich der Karawane anschliesst, die Marketender, die Possenreisser, Buben und Dirnen, die für die Unterhaltung und die Bedürfnisse des langen Zuges sorgen. Auch diese Angabe hat nur Sinn, wenn es sich um die Rückwanderung handelt; WELLHAUSEN hätte sie gleichfalls streichen müssen.

Die Zahlen der Einzelposten variiren sehr stark; nach BERTHEAU ergibt n 31089, e 29818, ε 30143 (u. var.). In Wirklichkeit wird bald der eine, bald der andere Text das richtige haben; jedenfalls beläuft sich die Summe auf rund 30000. Hier sind nur die Männer gezählt. Wenn nun in der Schlusssumme neben den Sklaven auch die Sklavinnen gezählt werden, so ist es unmöglich, dass in der Gesammtsumme für die Gemeinde die Frauen nicht mitgerechnet sein sollten. Das hat STADE mit Recht betont.[3]) Dann kommen also auf die

---

[1]) Gött. Nachr. 1895, 177.

[2]) *ἀπὸ δωδεκαετοῦς;* Luc. *ἀπὸ δεκαετοῦς καὶ ἐπάνω.*

[3]) Gesch. II 106.

30000 Männer — vom zwölften Jahre an, wenn der Zusatz in ε richtig ist — nur 12000 Frauen. Auch das ist völlig in der Ordnung. Der einzelne kann sich auf dem langen Marsch und in der neuen Heimath schon durchhelfen; aber seine Familie kann, auch wenn er Neigung dazu hat, im allgemeinen nur mitnehmen, wer einige Mittel hat. Wie im J. 597 bei der Exilirung hat auch im J. 538 bei der Rückkehr ein grosser Theil der Juden die Frauen zurückgelassen. Die Gesammtzahl der Karawane, die im J. 538 von Babylonien nach Juda zog, belief sich also auf rund 50000 erwachsene und halberwachsene Männer und Frauen.

Nachdem wir so einen festen Boden gewonnen haben, können wir die übrigen Probleme erledigen, welche **L** bietet.

1. An der Spitze stehen zwölf Männer: Zerubbabel, Josua, Nehemia, ʿAzarja (e Seraja), Raʿamja oder Reʿelja, Nachamani (fehlt e), Mardokai, Bilšan, Maspar(t)?, Bagoi, Rechûm (n Nechûm), Baʿna. Die Namen für verdächtig zu halten liegt für uns kein Grund vor. Vorangehen Zerubbabel als Vertreter des Königshauses und Josua der Priester; von den anderen wissen wir nichts. Ueber Bagoi s. o. S. 157; nach Rechûm und Baʿna haben wohl die gleichnamigen Geschlechter von **U** ihren Namen. Der babylonische Name Mardokai ist bekanntlich dem Judenthum geläufig geworden. — Da der jüdische Prinz Šinbaluṣur von Kyros zum Statthalter Judas eingesetzt, aber nicht, wie man früher annahm, mit Zerubbabel identisch ist, so muss er bereits vorher nach Juda abgegangen sein, um dort die Einrichtungen zum Empfang des Zuges zu treffen; das ist auch das natürlichste. Daher erscheint er nachher als „der Tiršata“ während Zerubbabel keinen Titel erhält. Die zwölf Männer von **L** sind nicht die Oberbeamten der neuen Gemeinde, die „Aeltesten“ der folgenden Zeit, wie Stade annahm, sondern die Leiter der Karawane. Die Zahl ist gewiss mit Rücksicht auf die Stämme gewählt; sie führen das neue Israel, als dessen Repräsentanten sich die Zurückkehrenden fühlen, auf seinem Zug durch die Wüste, der den alten Exodus wiederholt.

2. Die Liste ist unmittelbar nach der Rückkehr aufgenommen, ehe die Karawane sich auflöste. Sie schliesst daher mit den Angaben über die Ansiedlung der Bevölkerung und bringt vorher einige Mittheilungen über wichtige Anord-

nungen. Vor allem die Entscheidung über die drei problematischen Priestergeschlechter, die von dem Tiršata התרשתא getroffen wird. Dass darunter der Statthalter zu verstehen ist — LXX übersetzen das Wort nicht —, ist nicht zweifelhaft. Es findet sich in **L** noch einmal Neh. 7, 70, ausserdem von Nehemia in **U** 10, 2 „Nehemia der Tiršata, Sohn des Chakkeleja“, wo es mit Unrecht gestrichen wird, und Neh. 8, 9 bei der Gesetzesverlesung, wo „Nehemia, das ist der Tiršata“, Interpolation ist.[1]) Man hat Anstoss daran genommen, dass es sonst nicht vorkommt, dass Nehemia selbst sich nicht so bezeichnet; aber mit Unrecht. תרשתא, wohl taršatâ zu sprechen und ein persisches Participium, ist keine Amtsbezeichnung wie Pachâ und das damals bei den Juden noch nicht gebräuchliche Khšatrapavan, sondern ein Titel, wie Excellenz. Es steht daher in den officiellen Dokumenten mit Recht, hat dagegen in der Geschichtserzählung und nun gar in der Autobiographie keinen Platz.

Der Tiršata von **L** kann nur Šinbaluṣur sein. Er bestimmt, dass die betreffenden Geschlechter „nicht vom Allerheiligsten essen sollen, bis wieder ein Priester mit Urîm und Tummîm auftreten wird“, d. h. ein Priester, der die Gabe hat, das Loos vor Jahve zu werfen und von ihm ein Orakel zu entlocken.[2]) Mit Recht ist diese Angabe meist, entsprechend der rabbinischen Tradition, dahin verstanden worden, dass diese Kunst der nachexilischen Gemeinde verloren gegangen ist und erst von der Aufrichtung des messianischen Reichs wieder erwartet wird. Die Ausstattung des Hohenpriesters mit Urîm und Tummîm im Priestercodex ist lediglich Theorie. Dass trotz dieser Entscheidung das Geschlecht Haqqôṣ seine Ansprüche durchgesetzt hat, haben wir gesehen.

3. Nach der Heimkehr werden von allen, die die Mittel dazu haben, Spenden für den Gottesdienst gegeben, die **L**

---

[1]) S. u. S. 200.

[2]) Gleichartig ist, dass Makk. I 4, 46 die Frage, was mit den Steinen des geschändeten Opferaltars geschehen soll, vertagt wird *μέχρι τοῦ παραγενηθῆναι προφήτην τοῦ ἀποκριθῆναι περὶ αὐτῶν* Damals gab es eben auch keine Propheten mehr; wenigstens die, welche auftraten, wurden von den Gesetzestreuen als Schwärmer und Lügner betrachtet, Zach. 13, 2 ff. Vgl. Makk. I 9, 27.

aufzählt. Nach dem ursprünglichen Text, den nur Neh. 7 bewahrt, sind alle diese Gaben bestimmt למלאכה „für den Gottesdienst“, לאוצר „für den Schatz“, oder לאוצר המלאכה „für den Schatz des Gottesdienstes“. Dass המלאכה den Gottesdienst bezeichnet, haben wir schon gesehen (S. 184 A. 1). Hier steht es vollständig am Platz. Denn einen Tempel gab es bei der Rückkehr noch nicht; die gottesdienstlichen Functionen aber am Opferaltar wurden sofort aufgenommen (oben S. 45. 73), und dafür brauchte man Geld, Opferschalen und Priestergewänder. Der Chronist aber hat den Tempelbau im Kopf und fasst daher, wo er den Text in Ezra 2 wiederholt, die Gaben als für diesen bestimmt. Daher verändert er seine Vorlage in: „Ein Theil der Familienhäupter [als sie zum Tempel in Jerusalem kamen, machten sie freiwillige Leistungen für den Tempel, um ihn an seiner Stätte wieder aufzurichten. Nach ihren Mitteln] gaben sie für den Schatz des Gottesdienstes“ u. s. w. Ausserdem hat er die Einzelposten seiner Vorlage zusammengezogen und erhöht. *Εσδρ. α* folgt ihm darin. Für uns kommt also nur der Text von Neh. 7 in Betracht. Er lautet:

„Und ein Theil der Familienhäupter gab für den Gottesdienst:

1) Der Tiršata gab für den Schatz
Gold 1000 Drachmen,
Becken 50,
Priestergewänder [5]30.[1])

2) Und ein Theil der Familienhäupter gab für den Schatz des Gottesdienstes:
Gold 20000 Drachmen,
Silber 2200 Minen.

3) Was das übrige Volk gab:
Gold 20000 Drachmen,
Silber 2000 Minen,
Priestergewänder 67“.[2])

[1]) LXX 30, Luc. 33. Dass 500 ein Zusatz ist, scheint auch die hebräische Wortstellung שלשים וחמש מאות zu zeigen.

[2]) Ezra 2 lässt die einzelnen Posten weg und gibt, offenbar als schlecht berechnete und zum Theil erhöhte Gesammtsumme:
Gold 61000 Drachmen,
Silber 5000 Minen,
Priestergewänder 100.
LXX und *Εσδρ. α* geben mehrere, aber durchaus secundäre, Varianten.

Das Silber wird durchweg nach Minen מנים angegeben, das Gold nach דרכמנים. Letzteres übersetzt man gewöhnlich durch Dareiken, wobei dann die Frage entsteht und mannigfach beantwortet wird, ob es vor Darius schon Dareiken habe geben können. Aber die Dareike heisst Ezra 8, 27 אדרכן[1]), s. o. S. 69, und es wäre sehr auffallend, wenn die beiden Formen mit und ohne מ dieselbe Münz- und Gewichtseinheit bezeichnen sollten. Andere haben in einem oder beiden Worten das griechische *δραχμή* gesucht, das vielleicht orientalischen Ursprungs ist und auch assyrisch als daragmana vorkommt (Oppert). G. Hoffmann[2]) nahm an, das persische Wort, das griechisch als *δαρεικός* erscheint — seine Ableitung vom Namen des Darius bestritt er —, sei „in zwei Gestalten: דרכ und דרכמ in die westlichen Sprachen übergegangen“, an die in beiden Fällen das Suffix -ôn antrat. Immerhin war bisher noch die Möglichkeit vorhanden, dass das מ in דרכמן auf einem Schreibfehler beruhte. Seit im J. 1888 das bilingue Dekret der sidonischen Colonie im Piräeus zu Ehren des Šema‘ba‘al Diopeithes gefunden wurde, ist diese Annahme beseitigt. Der griechische Text[3]) enthält nur die Worte *τὸ κοινὸν τῶν Σιδωνίων Διοπείθην Σιδώνιον*; der phönikische dagegen ein längeres Dekret, in dem Zl. 3 dem Šema‘ba‘al ein עטרת חרץ בדרכנם 𐤗 למחת „goldener Kranz von 20 Drknîm genauen Gewichts“ verliehen wird und Zl. 6 für die Anfertigung der Stele (maṣṣebat) דרכנם 𐤗 למחת

[1]) Dass der Chronist I 29, 7 das Wort אדרכנים für Goldmünzen in der Zeit Davids verwerthet, hat natürlich keinen historischen Werth, zeigt aber wohl, dass das Wort in der Bedeutung *χρυσοῖ* auch damals noch geläufig war. Ebenso kennt die Mischna den Dareiken in der Form דרכון mit Wegfall des vorgeschlagenen a, das syrische als דריכונא dêrjâkônâ (daneben verkürzt drîkônâ), s. G. Hoffmann, Z. Assyr. II, 50 f. Wie die Form אדרכן mit vorgeschlagenem a und Suffix -ôn, masor. adarkôn, zu erklären ist, steht dahin.

[2]) Z. Assyr. II 49 ff.

[3]) jetzt CIAtt. II suppl. 1335 b. Der phönikische Text bei Renan und Berger Rev. arch. 3 ser. XI und eingehend analysirt von G. Hoffmann, über einige Phön. Inschriften, Abh. Gött. Ak. Bd. 36, 1889. — Der phönikische Text ist datirt aus dem „J. 15 des Volks von Sidon“. Man bezieht das auf die sidonische Aera, welche im J. 111 v. Chr. beginnt, und erhält so das J. 96 v. Chr. Aber Köhler bemerkt im CIAtt. l. c. equidem titulum Graecum multo antiquiorem et parte altera saeculi tertii vel paulo post incisum esse existimo, und es ist sehr möglich, das hier eine ältere bald verschollene Aera vorliegt.

„20 Drkmnîm genauen Gewichts“ ausgeworfen werden. Hier stehen also beide Formen neben einander. Die 20 Drkmnîm für die Anfertigung der Stele sind nun sicher attische Silberdrachmen im Gewicht von 4,32 gr.; bei Zugrundelegung des Verhältnisses von Silber zu Gold = $13^1/_3 : 1$ und Ansetzung des Talents auf 5440,5 m. Goldwerth sind also 20 Drachmen = 18,13 m. Das ist ein angemessener Preis für die einfache Stele. — Auf Grund dessen haben nun die Herausgeber auch die drknîm Gold für Drachmen erklärt, und G. Hoffmann hat seine frühere Ansicht ausdrücklich zurückgenommen. Meiner Ansicht nach ist es ganz undenkbar, dass in einer Urkunde dieselbe Münzeinheit auf zwei verschiedene Weisen geschrieben wird. Vielmehr beweist die Inschrift, dass drknîm und drkmnîm in der That zweierlei Werthe sind, deren Namen in den Consonanten zufällig ebenso nahe sich berühren, wie im griechischen *δαρεικός* und *δραχμή*.[1]) Die drknîm Gold sind attische *χρυσοῖ*, Goldstatere im Gewicht von 8,73 gr., nach heutigem Goldwerth 24,36 m.; für sie haben die Semiten die Bezeichnung Dareikos beibehalten — diese persische Münze hat ja nahezu denselben Werth (8,4 gr. = 23,44 m. Gold). 20 Dareiken oder *χρυσοῖ* für den Kranz repräsentiren also eine Summe von 487 m.; 20 Golddrachmen würden nur 243,6 m. sein; das wäre doch gar zu lumpig.

Die Annahme, dass das Wort Drachme orientalischen Ursprungs ist — von griechischer Seite steht dem nichts im Wege —, gewinnt also eine neue Stütze. Und dass in **L** das Gold noch nicht, wie bei Ezra, nach Dareiken, sondern nach Drachmen berechnet wird, ist ein weiterer Beweis für ihren Ursprung in der Zeit des Kyros.

Nach welchem System die Geldgewichte zu berechnen sind, ist mit Sicherheit nicht zu sagen. Nehmen wir probeweise das von Darius gesetzlich geordnete persische System, dem wie vorher der Münzordnung des Kroesos ein Goldtalent von 25,92 kgr. zu Grund liegt [dessen 3000ster Theil der Kroeseische Goldstater und die Dareike ist] und ein Silbertalent von 33,6 kgr.,

[1]) Man beachte, dass die beiden Worte, abgesehen vom Suffix -on, semitisch garnicht anders geschrieben werden können, als in der Form, wie sie in der Inschrift erscheinen.

so dass nach dem Werthverhältniss der beiden Metalle 10 Silbertalente = 1 Goldtalent sind, so ergibt sich:

1 Golddrachme = $^1/_{6000}$ Talent = 4,3 gr. = 12 m. Gold.
1 Silbermine = $^1/_{60}$ Talent = 560 gr. = 120 m. Gold.
1 Mine Silber = 10 Golddrachmen [= 5 Dareiken].

Auch wenn ein anderes System zu Grunde liegen sollte, die Reduction auf modernen Geldwerth also falsch wäre, würden doch die Verhältnisse höchtwahrscheinlich dieselben bleiben; und auf diese kommt es, wie wir sehen werden, vor allem an.

Es hätten also nach unserer Annahme gespendet

Gold.

der Tiršata:	1000 Drachmen	[= 10 Minen]	=	12000 m.
die Familienhäupter:	20000 „	[= 200 Minen]	=	240000 m.
die übrigen:	20000 „	[= 200 Minen]	=	240000 m.
	Total	[410 Minen]	=	492000 m.

Silber.

der Tiršata:	—		
die Familienhäupter:	2200 Minen	=	264000 m.
die übrigen:	2000 Minen	=	240000 m.
Total	4200 Minen	=	504000 m.

Dem Gewicht nach ist also ungefähr zehnmal so viel Silber eingezahlt wie Gold; dem Werth nach stehen sich die beiden Summen ungefähr gleich. Das ist ein durchaus normales Verhältniss und zugleich eine überraschende Bestätigung für die Richtigkeit der überlieferten Zahlen. Wäre das Gold in Dareiken angegeben, so würde sich der Betrag des Goldes verdoppeln, und das wäre im Verhältniss zum Silber weitaus zu hoch.

Viertes Kapitel.

Das Gesetzbuch Ezras.

Die Zeit der Einführung des Gesetzes.

Von den Problemen, welche die Analyse des Ezrabuchs stellt, bleibt noch die Frage nach dem Verhältniss Ezras zu Nehemia und der Zeit, in welche die Einführung des Gesetzes Neh. 8—10 gehört. Dass beide Zeitgenossen sind, wird dadurch erwiesen, dass der Priester Meremot ben Uria aus dem Geschlecht Haqqoṣ bei beiden vorkommt (Ezra 8, 33. Neh. 3, 4. 21). Auch Mešullam ben Berekja aus dem Geschlecht Mešezab'el, der am Mauerbau theilnimmt Neh. 3, 4. 30, aber seine Tochter dem Jochanan, dem Sohn des Ṭobia, zur Frau gegeben hat Neh. 6, 18, also sich Nehemia nur gefügt hat, weil er musste, wird mit dem Opponenten in der Volksversammlung über die gemischten Ehen Ezra 10, 15 identisch sein. Dass Ezra vor Nehemia nach Jerusalem gekommen ist, haben wir schon gesehen; es wird, wie Wellhausen mit Recht hervorhebt, auch dadurch bestätigt, dass bei Ezras Vorgehen gegen die Mischehen von Nehemia — und überhaupt von einem persischen Statthalter in Juda — nicht die Rede ist. Ueberhaupt schliesst die Vollmacht, welche Ezra vom König erhält, die Möglichkeit aus, dass Ezra während der ersten oder, wie Kosters behauptet, während der zweiten Statthalterschaft Nehemias nach Jerusalem gekommen wäre; denn dann müsste in ihr entweder der Befehl an diesen enthalten sein, mit Ezra gemeinsam zu handeln, oder er wäre von der babylonischen Judenschaft desavouirt und seine Abberufung vom König verlangt und durchgesetzt worden. Vielmehr lässt sich Nehemia nach Juda schicken,

als Ezras Mission durch die Vereitelung des Mauerbaus gescheitert ist, um sein Werk wieder aufzunehmen. Es ist also ganz natürlich, dass, nachdem durch den Mauerbau die Möglichkeit zur Durchführung der religiösen Reform gegeben war, diese in Angriff genommen wird.

Freilich, eine Erwähnung Ezras findet sich in den Resten der Schrift Nehemias nicht. Denn die einzige Stelle, wo er scheinbar vorkommt, 12, 36, bei der Einweihung der Mauer, ist eine handgreifliche Interpolation des Chronisten.[1]) Aber in dem Bericht über die Einführung des Gesetzes kommt Nehemia vor. Zwar 8, 9 „und es sprach [Nehemia — das ist der Tiršata — und] Ezra der Priester und Schriftgelehrte [und die Leviten, die dem Volk interpretiren] zu dem ganzen Volk“ ist er wohl zweifellos interpolirt, ebenso gut wie die aus v. 7 wiederholten Leviten. Die folgenden Worte „dieser Tag ist Jahve Eurem Gotte heilig, klagt und weint nicht“, kann nur einer[2]), nämlich Ezra, gesprochen haben, wie auch ויאמר beweisst, das gleich nachher v. 10 ebenso wiederkehrt: „und er sprach zu ihnen: geht, esst und trinkt“ u. s. w. Aber die Verpflichtung auf das Gesetz ist, wie schon erwähnt, von Nehemia an erster Stelle unterzeichnet 10, 2. Hier den Namen zu streichen, ist schon deshalb unmöglich, weil dann der neben ihm genannte Ṣidqia (vgl. S. 135) ganz in der Luft schweben würde; und dieser Name kann nicht interpolirt sein, da er sonst gänzlich unbekannt ist. Ein Fälscher hätte hier den Ezra oder den Eljašib angebracht — diese Erwägung allein beweist schon die Authenticität der Ueberlieferung.

Nun ist allerdings die Stelle, an der Neh. 8—10 steht, so ungehörig wie möglich.[3]) Wir haben gesehen, dass sie den

---

[1]) Wellhausen, Gött. Nachr. 1895, 171, möchte ihn wenigstens in der Namenliste v. 33 für ächt halten. Aber ich halte es für undenkbar, dass diese langen inhaltlosen Namenlisten v. 32 ff. und 41 ff. von Nehemia stammen sollten, der v. 32. 38. 40 die weltlichen Oberhäupter mit Ausnahme des Hoša'ja, der den einen der beiden Züge führt, während er selbst den andern leitet, mit Namen zu nennen für überflüssig hält. Vielmehr schwelgt hier der Chronist in Namen nach seiner Gewohnheit.

[2]) Das hat auch *Εσδρ. α* 9, 49 empfunden, aber den Tiršata zum Sprecher gemacht: *καὶ εἶπεν Αθαρασθας Ἔσδρᾳ τῷ ἱερεῖ καὶ ἀναγνώστῃ καὶ τοῖς Λευίταις τοῖς διδάσκουσι τὸ πλῆθος ἐπὶ πάντας* etc.

[3]) Der naheliegende Gedanke, dass der Verfasser von *Εσδρ. α*, der

Zusammenhang der von Nehemia mitgetheilten Urkunde L sinnlos unterbrechen. Bei Nehemia muss an die Mittheilung von L der Zusammentritt der „Edlen, der Vorsteher und des Volks“ zum Zweck der Durchführung von Maassregeln für die Vermehrung der Bevölkerung Jerusalems gefolgt sein, die er 7, 5 ankündigt, also eine Volksversammlung קהל, an die sich auch die Einweihungsfeier der Mauer 12, 31 f. 37—40 angeschlossen haben wird. Bei dieser Volksversammlung (קהל) mag dann die Bitte an Ezra ausgesprochen sein, das Gesetzbuch zu bringen und zu verlesen 8, 1 ff. Dann wäre die Stelle, welche der Vorgänger des Chronisten diesem Akt gegeben hat, chronologisch richtig. Aber was ihn veranlasst hat, anstatt so zu erzählen, wie hier vermuthet wird, die Einlage aus Ezras Memoiren vorher an ganz unpassender Stelle zu machen, ist in der That nicht zu sagen. Früher ist schon erwähnt, dass er durch die Worte „die Priester etc. und ganz Israel wohnten in ihren Ortschaften; und als der siebente Monat herankam, während die Israeliten in ihren Ortschaften waren, da versammelte sich das ganze Volk wie ein Mann auf dem Platz vor dem Wasserthor“ wenigstens versucht hat, eine Verbindung der Erzählung mit L herzustellen, so absurd sie auch ausgefallen ist.

Der Einwand von KOSTERS, dass die Einführung des Gesetzes frühestens in Nehemias zweite Statthalterschaft, nach den Neh. 13 erzählten Begebenheiten, fallen könne, weil Nehemia hier Missbräuche abstellt, die durch die Verpflichtungsurkunde beseitigt werden, wie die Unterlassung der Zahlung des Zehnten an die Leviten, die mangelhafte Sabbatheiligung, die Ehen mit fremden Frauen, ist bereits von WELLHAUSEN [1])

Neh. 7, 73. 8, 1 ff. unmittelbar an Ezra 10 anschliesst, Ezras Memoiren noch unvermischt mit denen Nehemias als Vorlage gehabt habe, ist unhaltbar. Er hat lediglich auf Grund des kanonischen Buchs Ezra-Nehemia gearbeitet, aber alles auf Nehemia bezügliche [daher auch Nehemias Namen in 9, 49, s. S. 200 Anm. 2] gestrichen, um eine einheitliche Erzählung von Ezras Thaten zu gewinnen. Dabei hat er den Einschnitt ganz richtig nach Neh. 7, 72 gemacht, aber den unsinnigen Verbindungssatz 7, 73 mit übernommen. Die Geschichte von der Verlesung und Einführung des Gesetzes bricht er dann mit 8, 13 ab, statt sie bis zu Ende zu erzählen. Er hat ihren Sinn nicht mehr verstanden, ihm ist der Vorgang nichts als ein schönes religiöses Fest.

[1]) Gött. Nachr. 1895, 172.

zurückgewiesen. Wer Neh. 13 unbefangen liest, wird gerade die entgegengesetzte Folgerung ziehen, dass der überlieferte Zusammenhang richtig ist. Verpflichtungen werden in gehobenen Momenten und unter äusserem Zwange vielfach übernommen, die man nachher bei der Ausführung abzuschütteln oder wenigstens zu umgehen sucht; zumal wenn sie so widersinnig und unnatürlich sind, wie die rigorose Sabbatheiligung und das Verbot der Mischehen. Und dass die Priester den Zehnten für sich nahmen und die Leviten nichts bekamen, ist bekanntlich trotz des Versuchs Nehemias, den Uebelstand durch Anstellung zuverlässiger Leute für die Vertheilung der Abgaben abzustellen, auch später wieder die Regel geworden, s. Wellhausen, Gesch. Israels I erste Aufl. S. 171.

Geschichtlich ist es nun im höchsten Grade wahrscheinlich, dass die Behauptung der Vorlage des Chronisten richtig ist, der siebente Monat, in dem das Gesetz eingeführt wird, sei der Tišri des J. 445, des ersten Jahres der Statthalterschaft Nehemias. Auch damals wird man das Eisen geschmiedet haben, so lange es heiss war. Die Vollendung der Mauern war ein grosser Erfolg der religiösen Partei, die Energie des neuen Statthalters hatte die Gegner gründlich eingeschüchtert (Neh. 6, 16 ff.); da galt es zuzugreifen, ehe sie wieder aufzuathmen wagten. Unter der Angabe, über die Bevölkerungsvermehrung der Hauptstadt zu berathen, werden Vornehme und Volk zusammenberufen; aber in dieser Versammlung wird der Antrag gestellt, das Gesetz zu verlesen und einzuführen. Ohne Einwilligung Nehemias kann das nicht geschehen sein, und dieser gehörte ja mit Leib und Seele der frommen Partei an. Aber mit Absicht hielt er sich völlig zurück. Dieser wichtigste Akt, dem all sein Thun nur als Vorbereitung gedient hatte, musste auf einen spontanen Willensausdruck der Massen zurückgehen, nicht auf einen Befehl der Regierung. Formell durfte das Gesetz dem Volk nicht aufgezwungen werden, es musste es freiwillig auf sich nehmen. — Auch diesmal ist die Volksversammlung nur einen Tag zusammengeblieben, und überlässt dann die weitere Erledigung der Angelegenheit den Aeltesten. Am ersten Tag hört alles Volk „Männer, Weiber und Kinder, soweit sie schon verstehen konnten" der Gesetzesverlesung zu, „die Ohren des ganzen Volkes waren auf das

Buch der Tora gerichtet" Neh. 8, 3. Deshalb sind Leviten durch die Versammlung vertheilt, um den Leuten das Verlesene zu wiederholen und seinen Sinn deutlich zu machen 8, 7^b. 8. Am zweiten Tag versammeln sich nur „die Familienhäupter des ganzen Volks, die Priester und die Leviten bei Ezra" und hören die weitere Verlesung 8, 13. Sie ordnen das Laubhüttenfest an, an das dann die Schlussversammlung am 24. Tišri anschliesst.

Die Chronologie des Jahres 445 ist also folgende: Im Nisan (April) erhält Nehemia die Einwilligung des Königs. Die Ausfertigung seiner Bestallung, die Vorbereitungen für seinen Abgang, mussten längere Zeit in Anspruch nehmen, und wenn er auch bedeutend rascher gereist sein wird, als Ezras Karawane, die $4^1/_2$ Monate brauchte, so kann er doch nicht früher als im vierten Monat (Tammuz, Juli) nach Jerusalem gekommen sein. Die Mauer ist vollendet am 25. Elul (6. Monat), nach 52 Tagen, begonnen also, wenn der Ab 30 Tage hatte, am $^3/_5$. Gleich nach Vollendung der Mauer wurde, wie auch Nehemia 7, 5 angibt, die Volksversammlung berufen, die am 5. Tage (denn der Elul hat jedenfalls nur 29 Tage) nachher, dem ersten Tišri (etwa Anfang October), zusammentritt. Am $^1/_7$ und $^2/_7$ wird das Gesetz verlesen und das Laubhüttenfest angeordnet; vom $^{15}/_7$ bis $^{21}/_7$ wird dies unter Gesetzesverlesung gefeiert. Dann folgt am $^{22}/_7$ die vorgeschriebene Festversammlung, und am $^{24}/_7$ der Busstag und die Ausfertigung der Verpflichtungurkunde.

Die Vorlage des Chronisten und ihre Quellen.

Der Chronist hat, wie wir gesehen haben, für die Geschichte der nachexilischen Zeit ebenso wie für die der vorexilischen [1]) ausser seiner sehr ergiebigen Phantasie nur eine Vorlage gehabt, „das Buch der Tagesereignisse" Neh. 12, 23 (S. 104). Dies Werk ist zu Ende der persischen Zeit etwa um 330 v. Chr. geschrieben und zwar wenigstens zum Theil aramäisch; vermuthlich war gerade umgekehrt wie beim Chronisten dies die eigentliche Sprache des Buchs, in der der Verfasser selbständig erzählte, während er zum Hebräischen da überging, wo er hebräischen

[1]) zu letzterer vgl. BUDDE, Vermuthungen zum Midrasch des Buchs der Könige, Z. altt. Wiss. XII, 37 ff.

Quellen nacherzählte, d. h. bei den Denkschriften Ezras und Nehemias.

Als der Verfasser dieses Werks daran ging, die Geschichtsüberlieferung seines Volks durch eine Darstellung seiner Schicksale in nachexilischer Zeit zu ergänzen, hatte er freilich nur ein sehr dürftiges Material zu Verfügung. Ueber die Vorgänge bei der Rückkehr aus dem Exil, über die erste Einrichtung der Gemeinde wusste man garnichts, und so hat er sich mit ein paar kurzen Sätzen begnügt, die erst der Chronist erweitert hat, indem er aus den späteren Partien nicht nur L Neh. 7, sondern auch die ihm angehängte Festversammlung und das Laubhüttenfest heraufnahm und im übrigen einen Versuch des Tempelbaus unter Kyros und seine Vereitelung durch die Samaritaner hinzuerfand.

Aber auch für die folgende Zeit gab es Geschichtsüberlieferung nicht; erst die Schriften Ezras und Nehemias, und sie allein, gaben Stoff für eine Erzählung. Ausserdem hatte der Schriftsteller aus dem Tempelarchiv von Jerusalem noch eine Anzahl von Urkunden der persischen Zeit zur Verfügung, die er abgeschrieben und mit ganz kurzen historischen Bemerkungen begleitet hat. So ergibt sich folgende Anordnung des Werks:

1. Nach den Sätzen über die Rückkehr unter Kyros folgten die Urkunden über den Tempelbau des Jahres 520 Ezra 5,3—6,13, woran sich die Angabe über Haggai und Zacharja und die Vollendung des Tempels am 3. Adar des J. 6 des Darius = Frühjahr 515 anschliesst, 6, 14 a. 15.

2. Dann folgte unmittelbar der Auszug aus Ezras Memoiren, zuerst seine Entsendung und sein Zug, dann die Verhandlung über die gemischten Ehen cap. 7—10, dann die weiteren Verwickelungen und der Versuch des Mauerbaus. Hier legte der Verfasser

3. die darauf bezüglichen Urkunden Ezra 4, 8—23 ein, die die Vereitelung des Baus zur Folge hatten; ihnen war eine Notiz über die Beschwerde unter Xerxes, gleichfalls urkundlichen Charakters, voraufgeschickt, 4, 6. 7.

4. Nachdem Ezras Thätigkeit so zum Stocken gekommen war, folgte, vermuthlich ebenso unvermittelt, der Hauptheil von Nehemias Memoiren, in den der Verfasser zwar zeitlich

ganz richtig aber an möglichst unpassender Stelle den Bericht über die Einführung des Gesetzes aus Ezras Schrift einfügte. Die späteren Partieen der Memoiren Nehemias hat er ausserordentlich gekürzt.

5. Von weiterem Material besass der Verfasser, soweit wir sehen können, nur noch eine, wie es scheint, zuverlässige Liste der Hohenpriester der Perserzeit, Neh. 12, 10 f., und ein danach geordnetes, aber wenigstens für die ältere Zeit reconstruirtes und ganz unzuverlässiges Verzeichniss der Häupter der Priester- und Levitengeschlechter, von dem der Chronist nur den Anfang aufgenommen hat, Neh. 12, 1—26. Ob die Vorlage dasselbe schon an eben der unpassenden Stelle brachte, wo wir es heute lesen, hinter L inmitten der Memoiren Nehemias, oder ob erst der Chronist es vom Schluss des Werks hierher hinaufgenommen hat, steht dahin. Ebenso bleibt unentschieden, ob die Erweiterung von L durch das Verzeichniss der Bewohner Jerusalems und der Landstädte, Neh. 11, 3—19. 21—36, die in ihrer jetzigen Gestalt jedenfalls ein Werk des Chronisten ist, in ihrer älteren Form, in der sie auch Chron. I 9 benutzt ist, aus der Vorlage des Chronisten stammt, oder ob wir hier und hier allein in der That ein Stück haben, dass dieser anderswoher eingefügt hat.

In der doppelten Bearbeitung durch das ältere Geschichtswerk und durch den Chronisten ist uns die Schrift Ezras viel schlechter erhalten als die Nehemias. Es fehlt der Eingang, der Schluss und ein grosses Stück aus der Mitte; und auch von dem erhaltenen sind zwei Drittel (Ezra 10. Neh. 8—10) aus der ersten in die dritte Person umgesetzt und auch sonst gekürzt. So vermögen wir nicht zu sagen, was eigentlich die Tendenz und der literarische Charakter dieser Schrift gewesen ist; vielleicht beurtheilen wir sie durchaus falsch, wenn wir sie als Autobiographie oder als Memoirenwerk auffassen, vielleicht ist sie vielmehr ein Bericht etwa an die jüdische Gemeinde zu bestimmten praktischen Zwecken, eine urkundliche Zusammenfassung der Ereignisse gewesen — auf etwas derartiges weist namentlich die Liste der Geschiedenen hin; die langen Namenreihen konnten doch sonst weder für den Verfasser noch für den Leser irgend welches Interesse haben. — Weit vollständiger ist Nehemias Schrift erhalten, der Eingang

und der ganze erste Theil, und auch von den späteren Partien noch ein grosser Abschnitt, vielleicht der ganze Schluss, alles im unveränderten Wortlaut. Mit Recht hebt Wellhausen hervor[1]), dass Nehemia nach Ezra und durch sein Vorbild angeregt geschrieben hat. Hier liegen wirkliche Memoiren vor; der Verfasser will seine Thaten für die göttliche Sache in authentischer Form festlegen sich zum ewigen Gedächtnis bei seinem Gott wie bei Mit- und Nachwelt. Eine ablehnende Tendenz gegen Ezra, eine Rivalität mit diesem, braucht man darum aber nicht anzunehmen. Dass Ezra in den erhaltenen Abschnitten nicht vorkommt, ist ganz in der Ordnung; wie Nehemia bei Gelegenheit der Einführung des Gesetzes über ihn geredet hat, wissen wir nicht, da dieses Stück gestrichen ist. Vermuthlich ist Nehemia darüber ganz kurz hinweggegangen. Seine Aufgabe war, die Maassregel vorzubereiten und möglich zu machen; bei dem Akt selbst spielten andere Männer die erste Rolle, Nehemias Thätigkeit beschränkte sich darauf, als weltliches Oberhaupt der Gemeinde die Urkunde an erster Stelle zu unterzeichnen. Besonders sympathisch mag ihm Ezra nicht gewesen sein; aber nie wird er, der im festen, frommen Glauben aufgewachsen war und sich mit Skrupeln und Bedenken nicht plagte, zu dem Schreiber des Gesetzes Jahves anders als mit dem scheuen Respect aufgesehen haben, den der Laie dem Priester schuldet, mag sich dieser auch noch so viel zu Schulden kommen lassen, weil seine Superiorität eine absolute ist. Er muss sich glücklich schätzen, wenn ihm vergönnt ist, an dem Aufbau des Werks mit zu helfen, dessen Leitung ein für alle Mal durch den Willen Gottes dem Priester zugewiesen ist.

Ezras Gesetzbuch und die Verpflichtung auf das Gesetz.

Die Frage, welches Werk das „Buch der Tora Moses, die Jahve Israel geboten hatte“, gewesen ist, das Ezra im Tišri 445 verlesen hat, ist bekanntlich viel umstritten. Sie ist in der That nicht leicht zu beantworten. Wenn Ezra ein neues Gesetzbuch aus Babylon mitbrachte und dem Volk vorlas, so folgt weder, dass dies Gesetzbuch alle bisherigen Schriften in

---

[1]) Israel. und jüd. Gesch. S. 134 A.

der Form in sich vereinigte wie gegenwärtig der Pentateuch, noch dass es an die Stelle derselben treten sollte. Eben so wohl konnte es auch nur zu ihrer Ergänzung bestimmt sein: es kann ebenso gut der selbständige Priestercodex sein, der neben das Deuteronomium treten sollte, wie der Pentateuch, der beide umfasst. Die Entscheidung können nur negative Indicien geben, der Nachweis, dass im J. 445 irgend ein Stück noch nicht oder noch nicht in dem jetzigen Zusammenhange bekannt war, dass der abgeschlossene Pentateuch oder aber der isolirte Priestercodex andere Wirkungen hätten hervorbringen müssen, als die Ueberlieferung berichtet.

Im J. 445 besassen die Juden heilige Schriften in grosser Zahl. Zunächst und vor allem das Gesetzbuch von 622, das Deuteronomium, das damals wohl noch als selbständige Schrift bestand. Sodann das deuteronomistische Geschichtswerk, das die Summe der Vergangenheit für die religiösen Anschauungen zog und auf Sitte und Denken den tiefsten Einfluss übte, wie die Gebete Ezras Neh. 9 und Nehemias Neh. 1 und die Aeusserungen Ezra 9, 1 mit der Liste der fremden Völker in gleicher Weise lehren. Ferner die Quellen dieses Werks, J, E, die Darstellungen der Richter- und Königszeit.[1]) Endlich die Schriften der „alten Propheten", die eifrig studirt wurden (Zach. 1, 4. 7, 7 ff.). Alle diese Schriften hatten, wenn auch mit Ausnahme des Deuteronomiums nicht als Gesetz eingeführt, doch die höchste religiöse Autorität; sie alle enthielten Forderungen an den einzelnen wie an die Gesammtheit, die das Judenthum erfüllen sollte. Sie dem Volke zu wiederholen, lag für Ezra wenig Veranlassung vor; sie waren längst allgemein anerkannt. Auf Grund derselben handelt er, als er nach Palästina kommt, beim Einschreiten gegen die Mischehen. Da bedarf es keiner neuen Gesetzespublikation: kein Mensch zweifelt, dass sie verboten sind, dass durch sie das Volk eine schwere Sünde auf sich geladen hat; das lehrte das Deuteronomium und die davon abhängige Literatur. Dagegen mit seinem Gesetz wagt Ezra sich trotz der Vollmacht des Perserkönigs nicht hervor, weil er weiss, dass er zur Zeit damit Fiasco machen würde: es ist etwas neues, ungewohntes, dessen

---

[1]) S. u. S. 216 ff.

Durchführung nur zu erhoffen ist, wenn die Stimmung günstig ist und eine ungebrochene staatliche Autorität dafür eintritt.

Das spricht nicht gerade dafür, dass Ezras Gesetz der jetzige Pentateuch gewesen ist; und diese Behauptung kann nicht dadurch gestützt werden, dass in der Verpflichtungsurkunde Neh. 10 auch Bestimmungen vorkommen, welche nicht im Priestercodex, sondern in den übrigen Gesetzen des Pentateuchs stehen. Vielmehr wird dadurch nur erwiesen, dass derartige Bestimmungen, wie die Vermeidung der Mischehen oder die Haltung des Sabbatjahres, bisher nicht oder nicht genügend beobachtet wurden und daher bei dieser Gelegenheit neu eingeschärft werden — ob aber auf Grund des alten Gesetzbuchs oder des neuen, ist damit noch nicht gesagt. Wir müssen die oft vorgenommene Vergleichung der Urkunde Neh. 10 mit dem Gesetz auch hier wiederholen. Der Text lautet:

„Wir verpflichten uns durch Fluch und Eid

1. zu wandeln gemäss der Tora Gottes, die durch Mose den Knecht Gottes gegeben ist, und alle Gebote, Verordnungen und Rechtssätze Jahves unseres Herrn zu beobachten und danach zu handeln;

2. unsere Töchter nicht an die Landbewohner zu geben und deren Töchter nicht für unsere Söhne zu nehmen;

3. wenn die Landbewohner am Sabbat ihre Waaren und Getreide zum Verkauf bringen, wollen wir ihnen am Sabbat und an heiligen Tagen nichts abnehmen.

4. Wir wollen das siebente Jahr auflassen und jedes Faustpfand.[1])

5. Wir stellen für uns als Gesetze auf a) uns ein Drittel Šeqel jährlich für den Tempeldienst aufzulegen, für das Schaubrod, für das Speis- und das Brandopfer des täglichen Dienstes, der Sabbate und Neumonde, für Festversammlungen, heilige und Sündopfer zur Sühne für Israel, und alle gottesdienstlichen Handlungen[2]) im Tempel. Ueber die Holzlieferung für den Tempel dagegen haben wir, Priester, Leviten und Volk, das

[1]) Der Ausdruck ist eine starke Zusammenziehung für „wir wollen im siebenten Jahre die Aecker brach lassen und jede Pfandforderung fallen lassen“.

[2]) כל מלאכת בית אלהינו, vgl. o. S. 184 A. 1.

Loos geworfen, damit es von unseren einzelnen Familien zu der (durch das Loos) bestimmten Zeit Jahr für Jahr in den Tempel gebracht wird, um es auf dem Altar unseres Gottes Jahve anzuzünden, wie in der Tora geschrieben ist.

b) Die Erstlinge unserer Felder und aller Baumfrucht Jahr für Jahr in den Tempel zu bringen, ebenso die Erstgeburt unserer Söhne und unseres Viehs, wie in der Tora geschrieben ist, und zwar die Erstgeburten unserer Rinder und unseres Kleinviehs in den Tempel an die dienstthuenden Priester zu bringen; und das beste Stück (rešit) von unserem Brotbrei [unseren Ertragsopfern („Hebeopfern" terûma = ἀπαρχή)] und allen Most- und Oel-Baumfrüchten wollen wir an die Priester in die Kammern (liška) des Tempels bringen. — Und der Zehnte unserer Aecker ⟨gehört⟩ den Leviten[1]), und sie, die Leviten, sollen in allen von uns bebauten Ortschaften den Zehnten erheben, und ein Priester aus Aharons Geschlecht soll bei den Leviten sein, wenn die Leviten den Zehnten erheben. Und die Leviten sollen den Zehnten des Zehnten in den Tempel in die Kammern des Schatzhauses bringen. [Denn in die Kammern sollen die Israeliten und die Leviten das Ertragsopfer an Getreide, Most und Oel bringen, und dort sind die Gefässe [Maasse] des Heiligthums, die dienstthuenden Priester, Thürhüter und Sänger].[2]) — Und wir wollen den Tempel nicht im Stich lassen".

Von diesen Sätzen hat § 1, die Verpflichtung auf das Gesetz, keine bestimmte Beziehung; § 2, das Verbot der Mischehen, basirt auf dem Deuteronomium, wird aber auch im Priestercodex durch das Beispiel Esaus Gen. 26, 34. 27, 46. 28, 6 und durch das midianitische Weib und Pinehas Eifer dagegen Num. 25 eingeschärft. § 3, die völlige Durchführung der Sabbatruhe, trägt den rigorösen Geist des Priestercodex (Exod. 16.

---

[1]) WELLHAUSEN, Gött. Nachr. 1895, 173 zieht diese Worte zum vorhergehenden und übersetzt „und den Zehnten wollen wir den Leviten in den Tempel bringen", und kommt so zu einem Widerspruch mit den folgenden Worten, die interpolirt seien. Vielmehr beginnt mit den Worten ומעשר אדמתנו ללוים ein neuer Abschnitt; daher muss vorher eine starke Interpunction gemacht werden.

[2]) Diese breite und ungehörige Ausführung ist wohl ein erklärender Zusatz des Erzählers.

31, 12 ff. 35, 1. Num. 15, 32), nicht den der älteren Gesetzgebung Am Sabbat zu ruhen und nicht selbst zu arbeiten, brauchte im J. 445 den Juden sowenig eingeschärft zu werden, wie die Beobachtung des zweiten Bundeszeichens, der Beschneidung. Was hier verlangt wird, ist eine weitere Steigerung, die Hinderung auch der Nichtjuden an der Sabbatentweihung und der Verzicht auf jedes Geschäft mit ihnen, auch wenn man dabei die eigenen Hände nicht zu rühren braucht. Hier ist die Praxis während Nehemias Abwesenheit sofort wieder laxer geworden; nach seiner Rückkehr hat er die Beobachtung der Bestimmung erzwungen, indem er sehr einfach während des Sabbats allen Fremden die Thore schloss (13, 15 ff.). Auch die Gleichsetzung der „heiligen Tage“ mit dem Sabbat und die Ausdehnung der Arbeitsruhe auf sie stammt aus dem Priestercodex, s. namentl. Num. 28. 29. — § 4 entlehnt den Ausdruck שמט für das Liegenlassen des Ackers im siebenten Jahre aus dem Bundesbuch Exod. 23, 11, die Preisgabe des Faustpfands משא כל יד[1]) aus dem Deuteronomium 15, 2, die durchgeführte Idee des Sabbatjahrs als eines allgemeinen Ruhejahres für das ganze Land aus dem vom Priestercodex aufgenommenen Gesetz Lev. 25, 1—7. 26, 34 f. — Nirgends sieht man so deutlich wie hier, dass der Priestercodex nicht die Absicht hat, die früheren Gesetze aufzuheben, sondern sie zu erläutern und zu ergänzen, und so wirken hier alle drei Schichten des Pentateuchs zusammen. — Dagegen ist von dem Jubeljahr Lev. 25, 8 ff. an unserer Stelle nicht die Rede; vielleicht ist also diese Phantasie, deren praktische Einführung selbst das Judenthum nie versucht hat, so harte Nüsse es sonst zu knacken vermocht hat[2]), erst nach 445 im Priestercodex nachgetragen.

Der letzte und wichtigste Paragraph enthält die Leistungen des Volks für den Gottesdienst und die Geistlichkeit. Zunächst § 5 a die Kopfsteuer von $^1/_3$ Šeqel [persischer Währung, also = 40 Pfennig]. Bekanntlich wird statt dessen in einem Nachtrag zum Priestercodex Exod. 30, 11 ff. — die Ausführung

[1]) Von משה ידו Deut. 15, 2 nur orthographisch verschieden, obwohl die Masorethen verschieden vocalisiren.

[2]) Bekanntlich hat es Hillel fertig gebracht, den praktisch unhaltbaren Schuldenerlass im Sabbatjahr trotz der klaren Worte des Gesetzes aus der Welt zu schaffen: Schürer, Geschichte II 299.

wird 38, 25 f. berichtet — die Kopfsteuer von 1/2 Šeqel heiligen Gewichts vorgeschrieben, den Šeqel zu 20 gera (= Ezech. 44, 9 ff. Num. 18, 16). Dieser heilige Šeqel ist zweifellos identisch mit dem Šeqel von ca. 14, 55 gr., auf dessen Gewicht die Silbermünzen der Makkabäer geprägt sind. Er repräsentirt einen Werth von rund 3 m., der halbe Šeqel, der dem phönikischen didrachmon entspricht (das attische ist etwas grösser), ist = 1,50 m. Man sieht, der Satz der Kopfsteuer ist nach Nehemia nahezu vervierfacht worden. Dabei ist allerdings auch das starke Sinken des Geldwerthes seit Anfang des vierten Jahrhunderts nicht ausser Acht zu lassen; aber trotzdem sprechen sich auch hier die Fortschritte der Theokratie sehr drastisch aus.

Die Kopfsteuer ist für die Bestreitung des Gottesdienstes, speciell der täglichen Opfer und der Festopfer bestimmt. Unser Text kennt an jedem Tag nur ein Speisopfer (mincha) und ein Brandopfer (ʿola), nicht deren Verdoppelung zu einem Morgen- und einem Abendopfer Exod. 29, 38 ff. Levit. 6, 13. Num. 28, 3 ff.; auch hier sind also zum Priestercodex später noch Erweiterungen hinzugekommen. Ueber die Beschaffung des Holzes für das Brandopfer, die ʿola, sagt das Gesetz nichts; hier einigt man sich, die Lieferung unter den geistlichen und weltlichen Familien zu verloosen. Dass die Flamme ständig auf dem Altar brennen soll, wird dagegen Lev. 6, 1—6 vorgeschrieben; diese Stelle wird also v. 35 ausdrücklich citirt.

§ 5 b zählt die Naturalabgaben der Israeliten auf, von denen die Geistlichkeit leben soll. In alter Zeit und noch im Deuteronomium werden diese Gaben von den Opfernden, die sie Jahve darbringen, selbst verzehrt, und der assistirende Priester erhält nur eine Portion geschenkt, „da er keinen Erbbesitz hat“, von dem er leben könnte, Deut. 14, 22 ff. 15, 19 ff.; durch den Priestercodex Num. 18, 8 ff. werden alle von Israel an Jahve gebrachten Gaben ausdrücklich den Priestern zum Antheil und Lebensunterhalt überwiesen. Dem entsprechen die Angaben unserer Urkunde. Folgende Posten werden aufgezählt — die Satzung, dass ihnen alle Opfer fast ganz zufallen, so weit sie nicht verbrannt werden, bedarf schon keiner Erwähnung mehr —:

1. Die Priester erhalten die Erstlinge (bikkurîm) von

Feld- und Baumfrucht. Nach späterem Brauch sind darunter die Deut. 8, 8 genannten sieben Arten: Weizen, Gerste, Weintrauben, Feigen, Granaten, Oliven, Honig zu verstehen, die in gemeinschaftlicher Procession in den Tempel gebracht und mit den Deut. 26 vorgeschriebenen Worten übergeben werden: Schürer, Gesch. II 197. Vgl. im Priestercodex Num. 18, 13.

2. Ferner die Erstgeburt von Mensch und Vieh, die bei unreinen Thieren und Menschen gelöst, bei reinen, d. h. Rind, Schaf und Ziege, abgeliefert wird Num. 18, 15—18, genau wie hier festgesetzt wird; das Citat bezieht sich also auf die angeführte Stelle.

3. Sodann erhalten die Priester eine Ehrenportion, den „besten Teil" rêšit von allen Bodenerzeugnissen. Diese Rêšit war ursprünglich der Antheil, den Jahve von allem erhielt, was er spendete, Exod. 34, 26, neben der davon verschiedenen Erstgeburt des Viehs ib. v. 19 — jetzt ist, wie wir gesehen haben, der Begriff der Erstgeburt auch auf Getreide und Obst ausgedehnt, so dass hier überall zweimal an die Priesterschaft gegeben wird. Schon Deut. 18, 4 wird die rêšit von Getreide, Most und Oel, sowie von Wolle den Priestern zugewiesen, und Num. 18, 12 heisst es „das Fett von Oel, Most und Getreide, ihre rêšit, die sie Jahve zu geben pflegen, habe ich dir (dem Aharon) überwiesen". An unserer Stelle wird die Wolle nicht genannt[1]), wohl aber der Brodbrei (עריסה, ebenso Ezech. 44, 30 Num. 15, 20, wo die terûma davon vorgeschrieben wird), und von Baumfrüchten Most und Oel. Diese Gaben sind freiwillige, ein Antheil an dem Ertrag, den man nominell Jahve, thatsächlich der Priesterschaft zukommen lässt, nachdem dieselbe die ihr zustehende Erstgeburt bereits vorweg erhalten hat; sie werden gewöhnlich als terûma bezeichnet, was wir mit dem unverständlichen Wort Hebeopfer wiederzugeben pflegen. Unerträglich aber ist es, dass in unserem Text ausserdem von einer rêšit der terûma die Rede ist. Stände ראשית תרומתינו allein, so könnte allenfalls epexegetisch „die Rêšit, welche in unseren terûmôt besteht" übersetzt werden; aber mitten zwischen den Producten, von denen die rêšit geliefert wird, ist das Wort

[1]) die das spätere Judenthum nachgeholt hat, wie bei ähnlichen Differenzen. Schürer II 194.

nicht zu halten. Es ist eine Glosse, die in den Text hineingerathen ist, den sie erläutern sollte; daher fehlt das Wort auch in LXX [ausser bei Lucian]: *καὶ τὴν ἀπαρχὴν* (rêšit) *σίτων ἡμῶν* [*καὶ τὰς ἀπαρχὰς ἡμῶν* = terûmôtenu add. Lucian] *καὶ τὸν καρπὸν παντὸς ξύλου οἴνου καὶ ἐλαίου* etc.[1])

4. Die Leviten erhalten den Bodenzehnten. Im Deuteronomium sammelt ihn der Besitzer selbst ein und verzehrt ihn selbst vor Jahve mit seiner Familie beim frohen Gelage, der Levit bekommt dabei ein Stück ab (14, 22 ff.).[2]) Im Priestercodex Num. 18, 21 ff. dagegen wird der Zehnte den Leviten anstatt des Erbbesitzes überwiesen, sie haben wieder den Zehnten davon als terûma an die Priester zu liefern. Dem entsprechen die Festsetzungen der Urkunde: die Leviten sollen unter Aufsicht eines Priesters den Zehnten erheben und ein Zehntel davon an den Tempel abliefern. — Diese Anordnung, die es den Leviten ermöglichen soll, in Jerusalem zu leben, ist, wie schon erwähnt, nicht gehalten worden; die Vorsteher der Gemeinde „haben den Tempel im Stich gelassen“, wie Neh. 13, 11 mit Anspielung auf die Schlussworte der Verpflichtung sagt. Vielmehr waren „die Opferspeisen, Weihrauch, Geräthe, der Zehnte an Getreide, Most und Oel, der den Leviten, Sängern und Thürhütern zustand, und die terûma für die Priester“ in eine grosse Kammer (liška) gebracht worden, deren Verwaltung Ṭobia, der alte Gegner Nehemias, von seinem Verwandten, dem Hohenpriester Eljašib, erhalten hatte (Neh. 13, 4 ff.) — er scheint eine Art Generalpächter des Einkommens gewesen zu sein. Man hatte es also vorgezogen, den Zehnten selbst an den Tempel abzuliefern, und hier war er in die

---

[1]) Ueber das Wesen der terûma s. Exod. 25, 1 ff. 35, 4 ff. Sie ist das erste, was geliefert werden muss, wenn die Stiftshütte, d. h. der Tempel, erbaut und der Cultus eingerichtet werden soll, und geht daher allen anderen Geboten voran. Soweit sie nicht verbrannt wird, wird sie Num. 18, 3 von Jahve dem Aharon, d. h. dem Priester, geschenkt. — Unserer Stelle entspricht Ezech. 44, 30 „die rêšit von allen Erstlingen jeglicher Art und jede terûma jeglicher Art von allen Euren terûmôt [hier ist der st. const. epexegetisch] soll dem Priester gehören, und die rêšit Eures Brotbreis sollt Ihr dem Priester geben“.

[2]) Ueber die Schwierigkeiten, in die die Späteren dadurch kamen, s. Schürer l. c.

Hände der Tempelbehörde gefallen, die den Leviten vorenthielt, was ihnen zustand. Nehemia lässt die Einbringung des Zehnten in die Tempelkammern bestehn, sorgt aber durch Einsetzung einer zuverlässigen Commision für die gesetzmässige Vertheilung der Einkünfte (13, 10 ff.). Auf die Dauer hat das freilich auch nichts geholfen.

Wie wir sehen, hat der Akt von 445 vor allem den Priestercodex vor Augen, berücksichtigt aber daneben auch ältere Gesetze. Dagegen zeigt sich, dass manche Stücke des Priestercodex, wie Exod. 30, 11 ff. und mehrere Opferbestimmungen (ebenso vielleicht auch das Jubeljahr Lev. 25, 8 ff.), damals noch nicht im Gesetz standen. Dazu stimmt die oft besprochene Thatsache, dass man bei der Verlesung des Gesetzes zwar die Bestimmungen des Priestercodex über das Laubhüttenfest Lev. 23, 33 ff. (vgl. Num. 29, 12 ff.) kennen lernt und befolgt, aber nicht die über das Hauptfest des späteren Judenthums, das Versöhnungsfest, am wenigsten in seiner späteren Gestalt, wie es in dem auch sonst als sehr jung sich erweisenden Kapitel Lev. 16 vorgeschrieben wird.[1])

Somit steht fest, dass im J. 445 jedenfalls nicht unser Pentateuch eingeführt ist, sondern auf alle Fälle noch nachher nicht unbeträchtliche Nachträge zu dem damals eingeführten Gesetz hinzugekommen sind.[2]) War das Gesetz aber seit 445 noch nicht unantastbar, so zwingt nichts zu der Annahme, dass es damals überhaupt schon eine unserer Tora ähnliche Gestalt gehabt habe und eine Vereinigung aller Gesetze gewesen sei.

Gegen diese Annahme spricht nun noch ein äusserer Umstend. Bereits am zweiten Tage ist man mit der Verlesung bei Lev. 23, den Vorschriften über das Laubhüttenfest, angelangt. Nun hat zwar Ezra „von Morgen bis Mittag" gelesen (Neh. 8, 3), aber ein grosser Theil der Zeit ist zweifellos durch die Interpretation der Leviten, durch die Bemühungen, das

---

[1]) Vgl. Benzinger, das Gesetz über den grossen Versöhnungstag, Z. alt. Wiss. IX 65 ff. Gewöhnlich nimmt man an, dass der Busstag am 10. Tišri Lev. 23, 26 ff. sich mit der Erzählung Neh. 8 vertrüge und damals auf den 24. verlegt sei Neh. 9, 1; das ist mir sehr fraglich.

[2]) Dazu gehören gewiss auch noch manche anderen Novellen, wie Num. 9, 36.

Gesetz der ganzen grossen Versammlung verständlich zu machen, in Anspruch genommen. Da ist es kaum möglich, dass am ersten Tage die ganze Genesis und mindestens noch ein grosser Theil des Exodus verlesen wäre. War das Gesetz dagegen der Priestercodex, so ist es ganz in der Ordnung, dass man am zweiten Tag im Leviticus angelangt ist.[1])

Und nun wird niemand bestreiten können, dass die von Wellhausen nach wie vor energisch verfochtene Annahme, Ezras Gesetz sei der Pentateuch gewesen, innerlich höchst unwahrscheinlich ist. Ezra bringt das Gesetzbuch aus Babylonien mit; es ist den Juden etwas Neues und Fremdes: da soll er es mit den übrigen längst bekannten Gesetzen verquickt haben, und zwar nicht so, dass diese erläutert und ergänzt werden, sondern in einem wüsten Gemenge, durch das ein Faden überhaupt kaum zu finden ist und das vor allem die Tendenz des von Ezra mitgebrachten Priestercodex bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Wozu überhaupt die Geschichte der Urzeit wie der Zeit Moses und Josuas in scharf tendendiöser Beleuchtung neu erzählen, wenn diese Erzählung unter die ältere Ueberlieferung, die sie zwar keineswegs negiren, aber bei Seite schieben will, so versteckt wird, dass kein Mensch die Tendenz merken kann? Und doch ist die Geschichte nur um der Tendenz, um der Lehren willen, die die Gegenwart daraus ziehen soll, geschrieben. Gerade der Eingang des Gesetzes Ezras hat bei der Verlesung aufs stärkste gewirkt, alles Volk bricht in Thränen aus und muss von Ezra getröstet werden. Durch Verlesung der uralten, von Jugend auf bekannten Patriarchengeschichten von J und E, die den wesentlichen Inhalt unserer Genesis ausmachen, konnte dieser Eindruck unmöglich erzielt werden, sondern nur durch den abstrakten Abriss des Priestercodex, der rasch auf das

---

[1]) Aus der Angabe über die Verlesung der Bestimmung von Deut. 23 über Ammoniter und Moabiter Neh. 13, 1 ff. (oben S. 130) lässt sich, selbst wenn sie ganz correct überliefert ist, nicht folgern, dass Ezras Gesetz auch das Deuteronomium mit umfasste. Denn die Gesetzesverlesung ist Neh. 13 längst vorbei. Vielmehr handelt es sich hier um eine nachträglich durchgeführte Bestimmung, die, wenn sie zuverlässig ist, gerade umgekehrt darauf hinzuweisen scheint, dass man nach dem Gesetze Ezras nun auch die anderen Gesetzbücher hervorgeholt hat, diese also noch nicht in einen Codex zusammengefasst waren.

Gesetz lossteuert und den Hörer mit der unabsehbaren Fülle der Detailvorschriften überschüttet, deren peinliche Beobachtung Jahve fordert und die man bisher überall überteten hat.

Die Schlussredaction des gesetzlich-geschichtlichen Corpus.

„Man beachte den wichtigen Umstand," sagt WELLHAUSEN[1]), „dass nur der Pentateuch, ein Fragment des Hexateuchs, Gesetz geworden ist. Denn wäre das Buch Josua jemals mit Gesetz geworden, so wäre es auch Gesetz geblieben (besonders bei den Samaritanern) und nicht mit unter die Propheten gekommen. Der Priestercodex aber, der ebenfalls in das Buch Josua hineinreicht, hat die Verstümmelung des Hexateuchs am Schluss getheilt und schon dazu gehört, als jene geschah; das ist ein Beweis für die ohnehin a priori allein zulässige [!] Annahme, dass er nicht für sich allein Gesetz geworden ist". Diese Deduction geht von der Annahme aus, der sog. Hexateuch, d. h. der Pentateuch + Josua, sei einmal ein einheitliches, gegen die übrigen Geschichtsbücher abgegrenztes Werk gewesen. Diese Annahme aber ist falsch, so allgemein und unbestritten sie seit langem angenommen ist: es hat niemals ein Buch Hexateuch als literarisch selbständiges Werk gegeben, und die uns erhaltene geschichtliche Literatur zerfällt nicht in die beiden Bücher: Hexateuch und Jud. + Sam. + Reg., sondern bildet ein einziges Werk, das in die beiden Theile: Tora und frühere Propheten getheilt ist.

Derjenige oder diejenigen, welche die bisher gesonderten Massen geschichtlich-gesetzlicher Ueberlieferung zu einem einheitlichen Corpus zusammenzustellen unternahmen, hatten vor allem die beiden grundlegenden Werke, den Priestercodex und das deuteronomistische Geschichtswerk, zu vereinigen. Aber daneben lagen ihnen die älteren Geschichtswerke, welche das letztere verarbeitet hatte, auch noch vor; wo sie eine interessante Erzählung enthielten, die der Deuteronomist nicht aufgenommen hatte, wird dieselbe nachgetragen. So aus dem

---

[1]) Israel und jüd. Gesch. 136, 2.

Jahvisten, allerdings in starker Ueberarbeitung, Jud. 1, 1—2, 5[1]); aus den älteren Richtergeschichten Jud. c. 9, die Geschichte Abimelechs[2]), und Jud. 17—21; aus der Davidgeschichte Sam. II 21—24. Analog ist es, wenn im Deuteronomium an den Schluss der ersten Rede Moses ein Stück aus dem Priestercodex über die Zufluchtsstädte östlich vom Jordan 4, 41—43, in die Mitte der zweiten Rede mitten in Moses Worte hinein ein erzählendes Stück aus E über Aharons Tod und die Einsetzung der Leviten 10, 6—9[3]) eingeschoben ist — Stücke, für die der Redaktor sonst keinen Platz fand und die er doch nicht weglassen mochte. Aehnliche Stellen wird man, wenn man erst einmal darauf achtet, wohl noch mehr finden, namentlich im Buch Josua und im Königsbuch.

Dass nun mit dem Tode Josuas der Charakter des abschliessenden Werks sich ändert, ist selbstverständlich, da eben die eine Hauptquelle nicht weiter reichte und das deuteronomistische Geschichtswerk, von den angeführten Nachträgen abgesehen, allein übrig blieb. Aber daraus folgt keineswegs, dass der Redaktor hier nun inne gehalten und den zweiten Theil von Dt. weggeworfen hätte. Vielmehr ist der Charakter seiner Thätigkeit von Gen. 1 bis Reg. II 25 überall der gleiche: es gilt, möglichst viel von der Ueberlieferung aufzunehmen. Wo das nicht möglich ist, wo zwei Versionen sich direkt widersprechen oder direkt decken, erhält, wie bekannt, der Priestercodex den Vorzug; doch hat der Redaktor sich vielfach die erstaunlichste Mühe gegeben, auch ganz unwesentlichen Varianten neben einander Platz zu schaffen. Das beweist, dass für den Redaktor der Priestercodex bereits ein heiliges Buch war, und zwar das vor allem maassgebende; mit anderen

¹) Zuerst von mir nachgewiesen, Z. altt. Wiss. I 133 ff.

²) Denn Abimelechs Geschichte steht ausserhalb der deuteronomistischen Bearbeitung, die sie mit den Worten: nach Gideons Tode fielen die Israeliten von Jahve ab . . . „und übten keine Liebe gegen das Haus des Jerubba'al-Gideon, wie es allen den Wohlthaten entsprochen hätte, die er Israel erwiesen hatte“ Jud. 8, 35, bei Seite wirft.

³) Z. altt. Wiss. I 118. Wie es möglich ist, das immer noch gelegentlich dieses Stück oder ein Theil desselben als ächter Bestandtheil des Deut. betrachtet wird, verstehe ich nicht. In v. 5 und 10 redet Mose, dazwischen wird im nüchternsten Ton ein Stück Geschichte erzählt — wie kann sich das zusammen vertragen?

Worten, dass er nach dem Akt von 445 thätig gewesen ist, nicht vorher. Eben der Umstand, dass man jetzt zwei Gesetzbücher hatte, beide eingewickelt in eine ausführliche Geschichtserzählung, hat das Bedürfniss erzeugt, sie zu einem einheitlichen Corpus zu verschmelzen. Dass man in diesem Corpus den maassgebenden Einschnitt beim Tode Mose's machte, ist selbstverständlich. Tora Mose's kann zwar auch ein Buch heissen wie der Priestercodex, das in einem weiter reichenden Rahmen die Gesetze Mose's mittheilt, aber das natürlichere ist, dass sie, wenn sie überhaupt die Geschichtserzählung mit umfasst, über Mose's Tod nicht hinausreicht. Auch enthalten ja die späteren Partien, die Propheten, wohl heilige Geschichte von grossem paränetischen Werth, aber keine Gesetze mehr — wie sie in die Vorgeschichte vom Priestercodex allerdings in grossem Umfang eingeflochten waren. So ist die Zweitheilung in Tora und Propheten entstanden; bei Josuas Tod einen Haupteinschnitt zu machen, hätte dagegen gar keinen Sinn gehabt.

Charakter und Tendenzen des Priestercodex.

Dass eine Idee, wenn sie in die Praxis übersetzt wird, in ihr Gegentheil umschlägt, ist eine Erfahrung, die in aller Geschichte ausserordentlich oft wiederkehrt. Nirgends vielleicht tritt sie uns greifbarer entgegen, als in der Entstehung des Judenthums.[1]) Aus den vernichtenden Schlägen, welche die Nation treffen, ziehen die Propheten die Folgerung, dass das Volk das Wesen seines Gottes verkennt, wenn es durch die Werkthätigkeit des Cultus seine Gnade zu gewinnen sucht, während Jahve nicht Opfer und Fasten fordert, sondern „beschnittene Herzen“, die unbedingte Hingabe des Volks an seinen Willen, die Erfassung und Befolgung seiner sittlichen Forderungen, die innere, nicht die äussere Reinheit. Kaum aber hat die Vollziehung des letzten Strafgerichts begonnen, die nach den Hoffnungen, welche die Einführung des Gesetzes von 622 erregt hatte, um so furchtbarer hereinbrechende Vernichtung der politischen Existenz des Volks, als auch schon

[1]) Eine drastische Parallele bietet die Ausbildung und Geschichte des (lutherischen) Protestantismus in der zweiten Hälfte des 16. Jh.

Ezechiel sich daran macht, diese innere Reinigung und Heiligung des Volks dadurch zu sichern, dass er für die zukünftige Wiederherstellung ein von dem crassesten Formalismus und Ritualismus durchtränktes Schema entwirft. Er war offenbar eine ganz ehrliche Natur, aber ein bornirter, überdies in den engen Standesanschauungen des Priesters aufgewachsener Mensch, nicht in einem Athem zu nennen neben den gewaltigen Gestalten, denen er sich durch Umhängung eines sehr fadenscheinigen Prophetenmantels an die Seite zu stellen unterfing. Er vermochte sich die innere Heiligung und Reinigung des Volks nur in der Form der Beobachtung unzähliger Quisquilien vorzustellen, die er aus dem Begriff der Heiligkeit des Gottes von Jerusalem ableitete. Die alten grossen und freien religiösen Gedanken, welche die Propheten verkündet hatten, haben sich durch alle folgenden Jahrhunderte erhalten und ihres Daseins gewehrt, von Deuterojesaja durch die Psalmen und Hiob bis auf Jesus und Paulus; aber die ezechielische Richtung, die Ausbildung der Gesetzlichkeit, entsprach der breiten Strömung und hat die Gestalt des Judenthums fast ausschliesslich bestimmt. Schon das Deuteronomium hatte, wie jeder Versuch, eine ideelle Forderung in bestimmte Paragraphen zu kleiden, nothwendig zu Veräusserlichung und Formalismus führen müssen. Jetzt, wo allen, die an Jahve festhielten, die Sündhaftigkeit der Vergangenheit klar vor Augen lag, wurde das Bedürfniss dominirend, sich Jahve zu heiligen, indem man fastete und sich kasteite [1]) und die Fülle seiner Forderungen mit Feuereifer auf sich nahm. Je absurder sie waren, um so besser; um so eher konnte man hoffen, nun wirklich rückhaltlos zum Volk Jahves zu werden und so seine Gnade wieder zu gewinnen. So ist man schon kurz nach Ezechiel, noch während des Exils [2]), daran gegangen, in seinem Sinn für die zukünftige Wiederherstellung alte Ritualvorschriften zu sammeln und zu überarbeiten und neue hinzuzuerfinden. Diese Aufzeichnungen, das sog. Sinaigesetz Lev. 17—26 (27), bilden, wie bekannt, den Kern oder die älteste Schicht der Gesetzgebung des Priestercodex.

[1]) Zach. 7. Jes. 58 u. s. w.

[2]) Das wird durch Lev. 26 und ebenso durch das Schlachtungsgebot 17, 1 ff. erwiesen.

Auch der Haupttheil des Priestercodex, der historische Rahmen sowohl wie die Gesetze Exod. 12. 25—31. Exod. 35—Lev. 15. Num. 1—10, 10. 15—19. 27—36 [1]), ist von denselben Tendenzen beherrscht. Aber er ist jüngern Datums und hat überall die bereits wiederhergestellte Gemeinde und ihre Bedürfnisse vor Augen. Die Entstehung in Babylon in nachexilischer Zeit tritt in seinen historischen Annahmen sehr deutlich hervor: die Bewohner Palästinas heissen Chetiter, wie man in Assyrien und Babylonien alle Völkerschaften Syriens nannte, der Ahnherr Israels ist nicht wie in den älteren Schriften „ein umherirrender Aramäer“ Deut. 26, 5, sondern aus der Chaldäerstadt Ur ausgezogen [2]), Palästina ist nicht mehr das Land voll Milch und Honig, sondern, wie die Kundschafter berichten, ein armes Land, das seine Bewohner frisst Num. 13, 32 — und doch muss das Volk hinein, weil es einmal Jahves Wille ist. Ohne Kampf wird es occupirt und schematisch vertheilt — nicht dass der Verfasser die Ueberlieferung bestreiten wollte, aber er ignorirt sie, weil der Krieg für sein paradigmatisches Werk nicht passt. Wer dasselbe liesst, wird sich das Uebergangene aus seiner Kenntniss der Ueberlieferung ergänzen. Genau in derselben Weise sind bekanntlich die Geschichten der Patriarchenzeit behandelt; rücksichtslos wird die Voraussetzung, dass die Vorschriften des Gesetzes von Anfang an bestanden haben, in die Urzeit hineingetragen und alles gestrichen oder umgewandelt, was ihr widerspricht, ebenso aber auch alles übergangen, was dem intellectuell und sittlich fortgeschrittenen Gefühl des Verfassers Anstoss erregt, so z. B. Abrahams und Isaaks Ehehändel, der Verkauf Josephs durch seine Brüder, aber auch die Geschichte von Paradies und Sündenfall, die durch die schematische Construction der Weltschöpfung ersetzt wird. Der Verfasser würde die Realität der alten Erzählungen nicht ge-

[1]) Die in diese Stücke versprengten zum Theil nach Ezra fallenden Nachträge, wie Exod. 30, 11 ff., Lev. 16 wenigstens in seiner jetzigen Gestalt, und vielleicht Exod. 35—39. Num. 28—31 u. a. brauchen hier nicht ausgesondert zu werden. Deutliche Novellen sind auch Num. 9 und 36.

[2]) Ich halte es nach wie vor für höchst unwahrscheinlich, dass Gen. 11, 28. 15, 7 auf J zurückgehe. Selbst aber wenn das der Fall ist, hat der Priestercodex mit Absicht diese Version über Abrahams Heimath wieder hervorgezogen Gen. 11, 31. Nehem. 9, 7.

rade läugnen, aber er geht an ihnen vorbei; für Ueberlieferung und Volksthum hat er gar kein Interesse — ebenso wie ihm jede wahre religiöse Empfindung fehlt —, um so mehr aber für sittliche und religiöse Correctheit, fur Gesetz und Formalien.[1]) Die grossen Sünden, gegen die er eifert, und deren Abscheulichkeit er durch warnende Beispiele dem Leser vor Augen stellt, sind die Verstösse, mit denen das Judenthum zu kämpfen hat: die Ehen mit heidnischen Weibern (Gen. 26, 34. 27, 46. 28, 6 ff. Num. 25. 31), die Verletzung der absoluten Sabbatruhe (Exod. 16. Num. 15, 32), die Anmaassung priesterlicher Rechte durch die Laien (Num. 16 f.).

Noch weit wesentlicher ist, dass der Priestercodex nicht mehr ein Gesetzbuch ist für das israelitische Volk in Palästina, sondern für alle Jahveverehrer in der ganzen Welt. Die Entwickelung, aus der das Judenthum hervorgegangen ist, ist nichts der Jahvereligion Eigenthümliches, sondern der Ausdruck einer Bewegung, die seit der Perserzeit alle Religionen des Orients erfasst hat. Durch den Untergang der Nationalstaaten hat die Religion ihren ursprünglichen Charakter verloren: Staat, Nation und Religion sind nicht mehr unlösbar mit einander verwachsen, sondern sie haben sich von einander getrennt und gehen jedes seinen eigenen Weg, oder vielmehr der Staat ist weggefallen, die Nationalität ist auf die Religion zusammengeschrumpft, die Religion lebt für sich allein weiter als Selbstzweck, als ein Institut für sich. Daraus folgt, dass die Religion fortan keine politischen Aufgaben mehr hat, dass die Verbindung des einzelnen mit seinem Gotte nicht mehr im Staat und auf der Basis der Nationalität in der Heimath sich vollzieht, sondern das einzelne Individuum als Sonderwesen, losgelöst von dem heimathlichen Verbande, überall hin begleitet; ferner, dass die Gottheit, die sich an ihrem Wohnsitz als gewaltige Macht erweist, zugleich aber durch die Theologie überall, nicht nur in Israel, zu einer kosmischen Potenz mit universellen Ansprüchen geworden war, wie Jahve zum „Himmelsgott von Jerusalem", — dass diese Gottheit sich nicht nur an die in ihren Dienst hinein geborenen Mitglieder ihres

[1]) Dass auch in der starren Sprache des Priestercodex derselbe nüchterne, formalistische und pedantische Geist herrscht, ist bekannt genug.

Volks wendet, sondern ebenso gut an alle anderen, dass sie von allen „Völkern“, oder wie wir zu übersetzen pflegen, von den „Heiden“ ebenso gut anerkannt und verehrt sein will; endlich, dass eben dadurch die Religion überall individualistisch zu werden beginnt, dass an Stelle des naturnothwendigen Verhältnisses zwischen Gott und Volk das auf freier Wahl beruhende Verhältniss zwischen Gott und Individuum tritt. Universalismus und Individualismus sind die Signatur der religiösen Entwickelung, welche unter dem Achämenidenreich beginnt und in der Religionsconcurrenz des römischen Kaiserreichs ihren Höhepunkt erreicht, Diaspora ihrer Anhänger und Propaganda unter den „Heiden“ sind ihre äusseren Kennzeichen. Auch im Priestercodex treten beide überall als die charakteristischsten Merkmale der religiösen Entwickelungstufe hervor, der er angehört — und doch seltsamerweise von den Neueren kaum beachtet. So kommt es, dass man Diaspora und Proselytenthum als räthselhafte Neuerungen im Judenthum betrachtet, über deren Ursprung man nichts rechtes zu sagen weiss, dass man sich den Priestercodex als die Basis eines alten, später verschollenen oder doch verschobenen Judenthums denkt, während er doch die Basis des Judenthums ist, welches von da an, von der Einführung des Gesetzes durch Ezra und Nehemia im J. 445 v. Chr. bis auf den heutigen Tag völlig unverändert existirt, mit all den Gebrechen und Ungeheuerlichkeiten, aber auch mit der zielbewussten rücksichtslosen Energie, welche ihm nicht durch hinzugekommene Zufälligkeiten, sondern von Anfang an innewohnen und welche mit dem Judenthum sogleich auch seine nothwendige Ergänzung, den Judenhass, erzeugt haben.

Der Priestercodex und die Diaspora.

Beschneidung, Sabbatheiligung, Enthaltung vom Schweinefleisch und ähnliche Wunderlichkeiten beim Essen, und gründliche Abneigung und Verachtung gegen alle Nichtjuden, die von diesen herzlich erwidert wurde, das sind die Charakteristica des Judenthums in den Zeiten des Antiochos Epiphanes, des Tacitus und Juvenal wie in der Gegenwart. Sie sind es im babylonischen Exil geworden. Damals, wo infolge des deuteronomischen Gesetzes die Ausübung des Jahvecultus in den alt-

hergebrachten Formen des Opfers und der Festfeiern unmöglich geworden war, da er nur in Jerusalem stattfinden durfte, hielt man sich um so mehr an die Aeusserlichkeiten und Lebensgewohnheiten, welche früher im Lande unter lauter Volksgenossen als etwas selbstverständliches galten, nach deren Ursprung und Sinn man kaum je die Frage aufwarf, weil sie natürlich und instinctiv gegeben zu sein schienen. Jetzt aber werden sie das Distinctiv Israels unter den Völkern, unter die es verbannt ist, das Kennzeichen des Jahvedieners gegenüber den „Heiden“. Die peinlichste Heilighaltung des Sabbats ist für Tritojesaja 56, 2. 4. 6. 58, 13 das wichtigste Gebot für Juden und Proselyten. Auf demselben Standpunkt steht der Priestercodex. Die Reinheitsgebote (dazu gehören auch die Vorschriften über Ehe, Inceste u. s. w.) und Speisevorschriften, „die Absonderung von den Völkern“ Lev. 20, 24. 26 nehmen bekanntlich im Sinaigesetz wie im eigentlichen Priestercodex einen sehr breiten Raum ein [1]); Sabbat und Beschneidung aber sind die beiden Kennzeichen (אות) des Bundes zwischen Jahve und seinem Volk (Gen. 17, 11. Exod. 31, 13), an denen das auserwählte Volk erkannt wird. Dem Jahvisten ist die Beschneidung ein alter räthselhafter magischer Ritus, durch den Mose's Weib Ṣippora das Leben ihres Sohnes vor Jahves Zorn rettet (Exod. 4, 24 ff.); dem Elohisten ein aus Aegypten entlehnter Brauch, den Josua einführt, um „die Schande in den Augen der Aegypter“ vom Volk abzuwälzen Jos. 5, 2 f. 8 f.; der Priestercodex dagegen Gen. 17 macht sie zur Basis des Bundes mit Abraham, der Constituirung des israelitischen Volks — oder was ihm dasselbe ist, der israelitischen Gemeinde. Der Sabbat aber ist für ihn ein allgemeines Weltgesetz, von Gott selbst bei der Schöpfung beobachtet und eingeführt Gen. 2, 1 f.

Noch charakteristischer ist die Stellung des Priestercodex zu Schlachtung und Opfer. Dem alten Israel war, wie den Griechen, Schlachten und Opfern identisch, eine Mahlzeit ohne dass Jahve einen Antheil erhielt undenkbar. Das Deuteronomium hatte wohl oder übel diesen Zusammenhang aufheben

[1]) Begonnen hat das alles natürlich schon im Deuteronomium; sobald man an eine Fixirung der Ordnungen Jahves ging, waren auch solche Vorschriften unumgänglich; aber wie gering ist die Rolle, die sie hier spielen, verglichen mit der im Priestercodex!

müssen 12, 15. 20 ff., da es den Cultus Jahves und damit das Opfer auf Jerusalem beschränkte. Während des Exils hatte das Opfer dann ganz aufgehört; aber das erste, was nach Ezechiels Forderung und nach der paradigmatischen Erzählung des Priestercodex von der Stiftshütte[1]) nach der Herstellung zu geschehen hat und dann auch von den rückkehrenden Exulanten sofort gethan ist, obwohl der Tempel noch nicht gebaut werden konnte, ist die Wiedereinrichtung des Opferdienstes auf dem heiligen Berg von Jerusalem. Während des Exils mochte man sich denken, dass die neue Gemeinde so eng concentrirt sein werde, dass die alte volksthümliche Verbindung von Schlachtung und Opfer aufrecht erhalten werden könnte: wer ein Rind, Lamm oder Ziege im Lager oder im freien Felde schlachtet und es nicht an die Thür der Stiftshütte — d. i. des Tempels — unter Assistenz des Priesters opfert, soll aus dem Volk ausgetilgt werden Lev. 17, 1 ff. Aber die Erfahrung zeigte sofort, dass eine solche Forderung absolut unausführbar war. So hielt man sich in Palästina an die Licenz des Deuteronomiums. Der eigentliche Priestercodex aber geht noch weit darüber hinaus: ihm ist die freie Schlachtung ein allgemeines Menschenrecht, basirend auf der von Gott den Menschen verliehenen Herrschaft über Pflanzen und Thiere, so selbstverständlich und universell wie das Verbot des Mordes Gen. 9, 1 ff. — nur in dem Verbot des Blutgenusses, das aus Deut. 12, 16 übernommen ist, erhält sich noch ein Rudiment des alten Opferrituals bei der Schlachtung —; das Opfer dagegen ist eine der übrigen Welt ganz unbekannte, daher auch von den Patriarchen nicht geübte Neuerung, die Jahve erst am Sinai offenbart und durch die er seinen Cultus in der Stiftshütte, d. h. im Tempel in Jerusalem begründet.

Wie die Schlachtung wird auch die Festfeier frei gegeben. Das Deuteronomium fordert, dass „dreimal im Jahre,“ an den drei grossen Festen, alles was männlich ist, in Jerusalem vor Jahve erscheinen soll. Das ist nur eine Umgestaltung der alten Forderung Exod. 34, 23. 23, 15 ff., wo das „Erscheinen vor Jahve“ nicht einen Zug nach Jerusalem, sondern die Verehrung Jahves

[1]) Diese wird bereits im Sinaigesetz Lev. 17, 4 vorausgesetzt, gehört also zu der ältesten Schicht dieser Fiktionen.

am Heiligthum des Wohnorts eines Jeden bedeutet; aber bei der Kleinheit des jüdischen Gebiets war die Forderung des Deuteronomiums wenigstens nicht sinnlos und bei einiger Laxheit in der Praxis auch annähernd durchführbar. Aber für die Juden Babyloniens war sie eine Unmöglichkeit. Daher giebt der Priestercodex die Passahfeier frei. Das Deuteronomium schreibt gerade hier ausdrücklich vor: „Du darfst das Passah nicht an einem Deiner Landorte schlachten, sondern nur an der Stätte, wo Jahve seinen Namen wohnen lassen wird“ 16, 5f.; nach dem Priestercodex dagegen schlachtet jede Familie, oder wenn sie zu klein ist, ein paar Nachbarn zusammen, das Passahlamm in ihrem Hause und bestreicht dessen Pfosten mit seinem Blut; „nur innerhalb des einen Hauses [in dem die Passahnacht gefeiert wird] soll das Passah verzehrt werden, nichts von dem Fleisch darf aus dem Haus hinaus kommen“ Exod. 12, 46, ebenso wie die Mazzen gegessen werden sollen „wo immer ihr wohnt“ 12, 20. Ein Nachtrag Num. 9, 1—14 bestimmt dann noch, wie das Passah von Leuten, die unrein oder verreist waren, im nächsten Monat nachgeholt werden soll. Bei den andern Festen fehlen analoge Bestimmungen, aber auch sie sind vom Judenthum in gleicher Weise behandelt worden: sie sind nicht mehr an das Land und das Heiligthum Jahves gebunden, sondern können überall in der Welt begangen werden. Auf diese Weise sind die religiösen Gebräuche der Diaspora begründet.

Um den Cultus in Jerusalem drehen sich, von ein paar rechtlichen u. ä. Vorschriften abgesehen, alle übrigen Gesetze des Priestercodex. Seine Einrichtung, die Vorschriften über die Ausstattung des Heiligthums, die Priester, die Opfer geben dem Gesetzbuch seine Signatur. Es sind Bestimmungen, die den Juden in der Diaspora direct absolut nicht berühren, sondern nur die Gemeinde von Jerusalem; und doch sind sie für jenen viel wichtiger als für diese. Denn in Jerusalem geht der Cultus seinen Gang ganz von selbst, die Bewohner Palästinas haben Jahve unmittelbar, stehn mit ihm ununterbrochen in Verbindung, erfahren die segnende und strafende Einwirkung des Landesgottes tagtäglich auch ohne die Ritualvorschriften. Für die Juden in der Diaspora, in Babylonien, dagegen ist es von fundamentaler Bedeutung, dass der Cultus in Jerusalem nicht nur geübt, sondern correct geübt wird. Zwar kann das

Judenthum auch ohne allen Opfercultus bestehen, wie das Beispiel Abrahams und seiner Nachfolger lehrt, denen der Cultus noch nicht offenbart worden war; aber Jahve muss an seiner heiligen Stätte in der Weise verehrt werden, die er vorgeschrieben hat,[1]) der Schöpfer und Regierer der Welt muss sich hier ständig als der Gott Israels, der dies allein unter allen Völkern erwählt und zu seinem Diener ausersehen hat, durch den Cultus erweisen, der ihm dargebracht wird, hier müssen die Opfer- und vor allem die Sühneceremonien vollzogen werden, die seine Gnade und sein Thronen im Heiligthum immer von neuem sichern, wenn die in der Welt zerstreuten Juden sich mit Jahve in unmittelbarer Verbindung fühlen und das Recht haben wollen, sich zu seinem Volk zu rechnen und auf seine Verheissungen zu bauen. Jerusalem ist die Stätte, wo Himmel und Erde in Verbindung stehen, wo daher die religiöse Maschinerie unbehindert und ununterbrochen ihren Gang gehen muss genau nach den Ordnungen Jahves, wo unbekümmert um alle praktischen Consequenzen die theoretischen Forderungen in ihrer vollen Schärfe durchgeführt werden müssen. Ist hier der Heilsapparat in richtigem Gang, so mag der Jude in der Welt leben und gedeihen wo immer es ihm Vortheil bringt; überall kann er die Riten vollziehen und die Feste feiern, die Jahve dem auserwählten, über alle Völker erhabenen Stamm vorgeschrieben hat, und dadurch des Segens theilhaftig werden, den er auch jetzt schon den Seinen gewährt.

So erklärt es sich, dass Ausgang und Mittelpunkt des Priestercodex weder ethische Vorschriften noch religiöse Offenbarungen über das Wesen der Gottheit bilden, wie im Deuteronomium, sondern die Einrichtung des Heiligthums und die detaillirte Beschreibung des Opferrituals und der Functionen der Priester. So erklärt es sich aber auch, dass dies Gesetzbuch nicht aus dem jerusalemer Cultus und den Bedürfnissen der Juden Palästinas hervorgegangen, sondern von einem Priester

[1]) Alles was die Theorie des Priestercodex fordert, hat man freilich doch in der Praxis nicht durchführen können, ebenso wie man z. B. auf die Herstellung der Lade und der Urîm und Tummîm verzichten musste, weil diese heiligen Objecte nun einmal nicht von Menschenhand zu schaffen waren.

aus der babylonischen Diaspora mit Hülfe der Macht des persischen Reichs jenen aufgezwungen worden ist.

Es ist einer der religionsgeschichtlich interessantesten Vorgänge, dass die gewaltige Steigerung, welche die Werthschätzung des Opfers und der Opferpraxis im Priestercodex erfahren hat, doch nur der Durchgangspunkt gewesen ist für das vollständige Wegfallen des Opfers, ehemals des Mittelpunktes aller Religion, nicht nur im Judenthum sondern, bis auf geringe Rudimente im Islam, in der gesammten europäischen und vorderasiatischen Culturwelt, und so ein Resultat herbeigeführt hat, das keine Speculation und keine Läuterung der religiösen Anschauungen verwirklicht haben würde. Durch die ächtsemitische starre Durchführung der Idee des streng persönlichen Gottes und seiner absoluten Exclusivität hat das Deuteronomium, indem es die Verehrung Jahves an jedem andern Orte als im Tempel von Jerusalem für Abgötterei erklärte, alle übrigen jüdischen Cultusstätten beseitigt. Eben deshalb konnte der Priestercodex die Bedeutung der Opferhandlungen im Tempel so ins ungemessene erhöhen. Aber gleichzeitig vollendete er für die grosse, stets wachsende Masse der Juden in der Diaspora, welche bald die Juden Judäas weitaus an Zahl übertraf, zum ersten Mal eine Religion, welche kein Opfer mehr kannte und übte. Für das Christenthum war diese Gestalt der Religion etwas Gegebenes und Selbstverständliches; aber zugleich fiel für dasselbe der Opfercultus in Jerusalem als überwundene Formalität fort, und an seine Stelle trat die weite und freie Anschauung des Heidenthums, welche dem Gläubigen an jeder Stätte auf Erden eine unmittelbare Verbindung mit seinem Gotte ermöglicht. Mit dem Falle Jerusalems hat sich dann wohl oder übel auch das Judenthum in dieselbe Anschauung schicken müssen: die palästinensische Heilsanstalt ist zu Grunde gegangen, die Diaspora ist allein übrig geblieben.

Die Proselyten im Priestercodex und die Metoeken der vorexilischen Zeit.

Das Gegenstück zur Diaspora sind die Proselyten; und auch diese sind im Priestercodex reichlich bedacht. Der Ter-

minus für den Proselyten ist bekanntlich wie in der späteren jüdischen Literatur so schon im Priestercodex gêr גר.[1])

Das Ausland heisst נֵכָר, der Ausländer בן נכר oder נכרי nokrî, im Gegensatz zum „Samen Israels“ Neh. 9, 2; so wird natürlich auch der Fremde bezeichnet, der mit den Israeliten Geschäfte macht oder vorübergehend israelitisches Gebiet betritt. Es ist der griechische ξένος. Wer sich dagegen unter einem fremden Volk dauernd niederlässt und hier seinen Lebensunterhalt verdient, ist ein גר gêr μέτοικος Beisasse. Daher heisst גור „sich in der Fremde aufhalten“, so im Deboralied 5, 17 ודן למה יגור אניות „und die Daniten, weshalb gehn sie in die Fremde auf Schiffe?“ statt am Nationalkampf Theil zu nehmen. Hier ist durchaus nicht von einem behaglichen Phäakenleben am Seestrand die Rede, wie die gewöhnliche Uebersetzung „warum weilt Dan bei den Schiffen?“ die Stelle auffasst; sondern die Daniten erwerben sich in der Fremde ihr Brot, indem sie sich den Phönikern, in deren Hinterland sie sitzen, als Ruderknechte auf die Schiffe verdingen — daher ist „Schiffe“ directes Object von יגור, etwa διὰ τί μετοικοῦσι ναῦς, wenn eine derartige Construction im griechischen möglich wäre. Mose nennt seinen Sohn Geršom, weil er ihn „als Metoeke (gêr) in fremdem Lande“ גר בארץ נכריה Exod. 2, 22 = 18, 3 gezeugt hat.

[1]) Während der Drucklegung kommt mir die tüchtige Arbeit von Bertholet, die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, zu, die dasselbe Thema eingehend behandelt. Die Bedeutung von gêr und seinen Unterschied von nokrî hat B. richtig dargelegt; aber die Verhältnisse der persischen Zeit hat er meines Erachtens nicht immer ganz richtig beurtheilt, namentlich nicht erkannt, dass es sich bei dem Vorgehen gegen die Mischehen um den Kampf mit den Samaritanern handelt. Es ist seltsam, dass er den Choroniter Sinuballiṭ zu einem Moabiter aus Choronaim macht (S. 141). Ebenso schenkt er den Erfindungen des Josephus wie in anderen Dingen so auch darin Glauben, dass Nebukadnezar jüdische Gefangene habe castriren lassen: das seien die Eunuchen bei Tritojesaja! (S. 133). Vor allem aber hat er die Thätigkeit Ezras nicht immer richtig gewürdigt; wie so viele andere glaubt er, dass bereits sein Einschreiten gegen die Mischehen Ezra 9. 10 ein Misserfolg gewesen sei. — Die Angaben des Priestercodex über die Proselyten hat Bertholet sehr sorgfältig und meist richtig behandelt. Aber seinen kritischen Annahmen kann ich nicht immer zustimmen, z. B. dass Deut. 23, 2 ff. über die Eunuchen, Ammoniter und Moabiter oder gar Gen. 19, 31 ff. über Lots Töchter nachexilisch sei (S. 142 ff.) und dass andererseits das Buch Ruth in die Zeit vor Ezra gehöre.

Auch der Levit ist ein gêr in dem Ort, an dem er lebt Jud. 17, 7—9. Deut. 14, 27. 16, 11. 18, 6; denn er hat keinen Grundbesitz und gehört nicht dem Stammverband an, von dessen Mitgliedern er bezahlt wird, sondern er bildet einen fictiven Berufsstamm (oben S. 182f.). Der Gegensatz von gêr[1]) ist אזרח *γνήσιος* germanus, Num. 9, 14. Exod. 12, 19. 48 genauer als אזרח הארץ „Landeseingeborener“ bezeichnet. Aber dieser Ausdruck ist secundär und steht mit der Uebertragung der Idee der Heiligkeit und Zugehörigkeit zu Jahve von Israel auf das „heilige Land“ auf gleicher Linie. Ursprünglich kommt es nicht auf den Ort der Geburt an, sondern auf die Rechtsstellung innerhalb des Stammverbandes, in den das Kind hineingeboren wird; der in Israel geborne Sohn eines gêr kann niemals ezrâch sein. Richtiger ist also die Uebersetzung „stammesangehörig.“

Die Stammgenossen eines Israeliten werden im Gegensatz zum Metoeken als seine „Brüder“ bezeichnet, so Lev. 25, 39ff. oder z. B. Deut. 1, 16: „damals gab ich (Mose) Euren Richtern das Gebot: hört ‹die Processe› unter Euren Brüdern an und fällt gerechte Urtheile zwischen einem Mann und seinem Bruder und seinem Metoeken (gêr),“ d. h. in einem Rechtsstreit zwischen zwei Israeliten so gut wie zwischen einem Israeliten und einem Metoeken.[2]) Die Stellung des „Metoeken, der sich innerhalb des Volks niedergelassen hat“ (oder גר אשר יגור (הגר) בתוך הכם oder des „Metoeken in deinen Thoren“ d. h. des in deinem Heimathsort — speziell in der Vorstadt am Thor, wie Bertholet die Stelle richtig auffasst — ansässigen Metoeken, wie der Dekalog Exod. 20, 10 = Deut. 5, 14 und das Deuteronomium 14, 21. 29. 24, 14 („der gêr in Deinem Lande in Deinen Thoren“) sagt — auch von den ortsansässigen Leviten braucht es 14, 27. 16, 11. 18, 6 denselben Ausdruck — ist dieselbe wie die des Metoeken in Griechenland. Er ist ein geduldeter Beisasse ohne politische Rechte. In der Regel, ursprünglich viel-

[1]) Andere Belege für die Bedeutung des Worts sind z. B. Sam. II 1, 13. 4, 3. Reg. II 8, 1.

[2]) ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו. גרו ist nach Analogie von אחיו gebildet und besagt nicht etwa, dass der betreffende gêr zu dem איש in einem specielleren Schutzverhältniss steht, wie Bertholet S. 35 die Stelle auffasst.

leicht in allen Fällen, sucht er den Rechtsschutz eines vornehmen Mannes, und da er meist in armen Verhältnissen lebt und die Heimath verlassen musste entweder weil er wegen eines Verbrechens oder aus politischen Gründen fliehen musste, oder weil es ihm schlecht erging und er in der Fremde besser zu prosperiren hofft, wird er in dessen Dienste treten, sei es als einfacher Lohnarbeiter und Tagelöhner (שכיר), sei es als Hintersasse und Käthner תושב — am besten übersetzen wir das Wort wohl mit Client —, dem der Grundherr ein Stück Land zur Bewirthschaftung gibt. Daher werden diese Ausdrücke sehr oft mit gêr verbunden: als gêr und tośab „Beisasse und Client" lebt Abraham nach dem Priestercodex unter den Chetitern (Gen. 23, 7, vgl. 17, 8 u. a.), d. h. er hat keine politischen Rechte und keinen Grundbesitz unter ihnen trotz all seines Reichthums und Ansehens — einen Fürsten Gottes nennen ihn die Chetiter 23, 6 —, bis er ein Grundstück für Saras Begräbniss als Eigenthum (אחזה, מקנה) erwirbt. Das ist eine Concession, die die Landesgemeinde dem Metoeken macht, wie sie selten genug vorgekommen sein mag. In der Regel sind es arme unansehnliche Leute, die sich plagen müssen ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Den Sabbat bestimmt das Bundesbuch zum Ruhetag, damit das Vieh und „der Sohn Deiner Sklavin und der gêr einmal aufathmen kann" Exod. 23, 12. Alle drei Jahre, gebietet das Deuteronomium 14, 28 f., soll der Grundbesitzer den Zehnten den Leviten, die ja keinen Grundbesitz haben, den gêrîm, Waisen und Wittwen seines Wohnortes überlassen, damit sie sich satt essen können.[1]) Die Nachlese von Feld und Weinberg ist für die Armen, die Wittwen und Waisen und den gêr bestimmt Deut. 24, 19. Lev. 19, 9 ff.; ebenso der Ertrag des Sabbatjahrs Lev. 25, 6. Rechtliche Ansprüche hat der gêr nicht; aber Billigkeit und Gottesfurcht gebieten, ihm gleiches Recht werden zu lassen wie den Volksgenossen („Deinen Brüdern") Deut. 1, 16 und ihn nicht zu bedrücken Exod. 22, 20 = 23, 9. Lev. 19, 33, so wenig wie die Wittwen und Waisen Deut. 24, 17. 27, 19. Jerem. 7, 6. 22, 3. Zach. 7, 10. Ps. 146, 9.[2]) Doch

---

[1]) Vgl. Deut. 26, 11 ff.

[2]) Ebenso sind die Freistädte des Priestercodex Num. 35, 15 für „die Israeliten und den gêr und den tośab in Eurer Mitte" bestimmt.

bleibt natürlich ein Unterschied bestehen: den verarmten Israeliten, der sich „seinem Bruder“ verkauft, soll man nach dem Sinaigesetz Lev. 25, 39 ff. wie einen Tagelöhner und Clienten (tošab) halten und mit seinen Nachkommen im Jubeljahr freilassen; hat er sich einem reich gewordenen Metoeken (gêr) und Clienten (tošab) verkauft, so soll man ihn auslösen, und jedenfalls soll ihn dieser wie einen [freien] Lohnarbeiter (sakîr) halten, im Jubeljahr soll er frei werden. Dagegen „Sklaven von den Völkern ringsum“ und „Kinder von Clienten, die bei Euch als Metoeken leben“ (מבני התושבים הגרים עמכם) darf man als Besitz für ewige Zeiten kaufen.

Natürlich gibt es auch israelitische Arme und Tagelöhner (z. B. Deut. 24, 14; vgl. 15, 7 ff. Lev. 19, 13). Sie stehen dann nicht anders wie die gêrim: „wenn Dein Bruder verarmt und sich nicht mehr neben Dir halten kann, sollst Du ihn als Beisassen (gêr) und Clienten (tošab) halten und bei Dir seinen Lebensunterhalt finden lassen, aber keinen Zins von ihm nehmen“ heisst es Lev. 25, 35 f. Man sieht, wie sehr das Fehlen des Grundbesitzes und damit der Gemeindeangehörigkeit (oben S. 152 f.) beim gêr die Hauptsache ist. Dem entspricht es, dass Israel in späterer Zeit häufig als „Beisasse und Client“ bei Jahve bezeichnet wird Lev. 25, 23. Ps. 39, 13. Chron. I 29, 15 — Jahve, nicht Israel, ist der Grundherr des Landes.

Religiöse Forderungen werden an den gêr ursprünglich nicht gestellt. Der gekaufte Sklave wird zum Familienmitglied, auch wenn er aus der Fremde stammt. Daher wird er nach dem Gesetz des Priestercodex beschnitten Gen. 17, 12 f. 23. 27 und darf dann das Passahmahl mitessen Exod. 12, 44, was dem Clienten und Tagelöhner streng verboten ist ib. 45 — es sei denn, dass sie beschnittene Proselyten sind v. 48 f. Ebenso darf der Priester Lev. 22, 10 keinem, der nicht zu seiner Familie gehört[1]), von der heiligen Speise zu essen geben, nicht seinem Clienten noch Tagelöhner noch seiner Tochter, wenn sie in eine fremde, nicht priesterliche Familie geheirathet hat, wohl aber dem für Geld gekauften und dem im Hause geborenen Sklaven. Dagegen ist es gestattet, ein Stück todtes Fleisch, das der Jahveverehrer nicht essen darf, dem gêr zu essen

[1]) Das bedeutet זָר natürlich hier und v. 12 f. wie Deut. 25, 5. Num. 17, 5.

zu geben oder einem Ausländer — d. h. einem nicht im Lande ansässigen sondern jenseits seiner Grenzen wohnenden Fremden — zu verkaufen Deut. 14, 21. Nur die Sabbatruhe wird auch vom gêr gefordert Exod. 20, 10 = 23, 12. Deut. 5, 14; sie ist wie wir sahen ursprünglich lediglich als eine Wohlthat gemeint, die man ihm wie Sklaven und Vieh zukommen lässt. Ob im übrigen der gêr weitere persönliche Beziehungen zu dem Gotte des Volks und des Landes sucht, unter dem er wohnt, ist seine Sache. Aber es ist natürlich, dass er gleichfalls auf seinen Schutz hofft — mit der alten Heimath seines Geschlechts und deren Göttern hat er ja die Verbindung abgebrochen — und sich bei ihm Raths erholt und daher auch die Formen seines Cultus befolgt.

Ganz anders ist das Bild der gêrîm in nachexilischer Zeit. Dass ihnen Ezechiel gleichen Grundbesitz mit den Israeliten zuweist (47, 22), dass Tritojesaja den „Ausländern (בני הנכר), die sich an Jahve anschliessen" — den Ausdruck gêr gebraucht er nicht, wohl aber die ganz ähnlichen Stellen Jes. 14, 1 und Ezech. 14, 7 — Aufnahme in die Gemeinde verheisst 56, 3 ff., haben wir schon gesehen. Wie das Volk zur „Gemeinde" ʻeda, so wird der Metoeke zum Proselyten[1]); und so haben wir denn auch im Priestercodex das Wort gêr zu übersetzen.

Durch das Sinaigesetz geht die Rücksichtnahme auf die Proselyten ständig hindurch; sie stehen in ihren Verpflichtungen den Israeliten völlig gleich. „Wer vom Haus Israel und von den Proselyten[2]), die sich unter ihnen niedergelassen haben," das Opfer nicht ans Thor der Stiftshütte bringt 17, 8 oder Blut geniesst 17, 10. 12. 13, oder sein Kind dem Melech darbringt 20, 2 oder Gott lästert 24, 16, soll aus seinem Volke ausgetilgt werden." „Ein Recht soll bei Euch gelten für den gêr wie für den ezrach," d. h. für den Proselyten wie für den gebornen Israeliten 24, 22; vgl. 19, 33 f. Die Vorschriften über die Opfer-

---

[1]) Diese Entwickelung beginnt im Anhang des Deuteroniums 29, 10. 31, 12, wo „der gêr in deinen Thoren" oder speciell „der gêr inmitten deines Lagers, sowohl Holzhauer als Wasserschöpfer", d. h. die Israel unterworfenen Reste der Kanaʻanäer, in den Bund mit Jahve mit eingeschlossen werden.

[2]) Aecht semitisch erscheint auch hier an Stelle unseres Plurals der collective Singular הגר.

thiere 22, 18 werden erlassen „für jeden vom Hause Israel und von den Proselyten in Israel, der ein Opfer darbringen will." [1]) „Wer todtes Fleisch isst, ob Stammgenosse oder Proselyt", muss sich reinigen 17, 15 — man vergleiche damit die oben angeführte Angabe Deut. 14, 21; da tritt die Umwandlung des Begriffes besonders klar hervor. Beide sind in gleicher Weise verpflichtet, Jahves Satzungen zu halten, damit das verunreinigte Land sie nicht ausspeit wie seine alten Bewohner 18, 26. Wo daneben cap. 25 gêr in der alten Bedeutung erscheint (s. o. S. 231), wird ständig גר ותושב gesagt, um jede Zweideutigkeit zu vermeiden.[2])

Im übrigen Priestercodex werden die Proselyten nicht so häufig genannt; wenn ich nichts übersehen habe, finden sie sich nur beim Ruhegebot für den Sühntag Lev. 16, 29 und bei den Bestimmungen über die Verunreinigung durch eine Leiche Num. 19, 10, ausserdem aber an der wichtigsten Stelle von allen, bei den Vorschriften über das Passah Exod. 12. Num. 9, 1—14: „éine Satzung soll für Euch gelten, für den Proselyten, wie für den Landeseingeborenen," heisst es von der Nachholung des Passahs Num. 9, 14. Bei der Feier selbst ist der Genuss von gesäuertem Brot an Stelle der Mazzen „dem Proselyten wie dem Landeseingeborenen bei Strafe der Austilgung aus der Gemeinde Israel" verboten Exod. 12, 19. Der Genuss des Passahlamms ist keinem Ausländer (ben nekar) gestattet 12, 43[3]); dagegen „die ganze Gemeinde Israel soll es begehen, und wenn bei Dir ein Proselyt ansässig ist, der das Passah feiern will, so muss alles männliche bei ihm beschnitten sein; dann darf er es mitfeiern und gilt wie ein Landeseingeborener. Aber kein Unbeschnittener darf es essen. Éine Tora gilt für den Volksangehörigen und für den Proselyten" 12, 47 ff.

Mit andern Worten: wenn der Proselyt beschnitten ist, bleibt er zwar — wenigstens bis zur dritten Generation — vom

---

[1]) Den Gegensatz bildet auch hier der „Ausländer" בן נכר v. 25.

[2]) Ob irgend welche Absicht darin liegt, dass 23, 42 die Vorschriften über das Laubhüttenfest nur für כל האזרח בישראל gegeben werden, weiss ich nicht.

[3]) Ueber die Sklaven s. o. S. 231.

Samen Israels, dem eigentlichen Träger der Verheissung, geschieden, aber er gilt wie ein Jude und theilt alle religiösen Rechte und Pflichten mit den echtisraelitischen Laien.

Dass das Judenthum seit dem Exil nach diesen Grundsätzen gehandelt hat, haben wir gesehen. Ihnen verdankt es die gewaltigen Massen von Proselyten, die ihm in der griechisch-römischen Zeit zugeströmt sind und die es absorbirt hat.[1]) Die pharisäische Abneigung gegen den Proselyten ist secundär und erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden (vgl. Matth. 23, 15).

Geschichtlicher Rückblick.

Wir sind am Ende unserer Untersuchungen angelangt. Es bleibt noch übrig, die Grundzüge der historischen Entwickelung in Kürze zu recapituliren.

Der jähe Zusammenbruch der Chaldäermacht durch die Erhebung des Kyros musste den in Babylonien internirten Juden als der Vorbote der so oft verheissenen messianischen Zeit erscheinen. Freilich im einzelnen stimmten die Ereignisse recht wenig zu dem was verkündet war. Die wunderbare Umgestaltung aller Verhältnisse, die Erhebung des neuen Israel zum herrschenden Volk der Welt, in dem sich Jahves Herrlichkeit offenbarte, unter dessen Fittichen sich alle anderen Völker zu bergen drängten, liessen noch immer auf sich warten; selbst das Strafgericht über Edom und die übrigen Nachbarvölker, die über Jerusalems Fall gehöhnt hatten, trat nicht ein. Aber der Todfeind, der Zerstörer Jerusalems, lag am Boden, Kyros gab die Erlaubniss zur Rückkehr und zum Wiederaufbau des Tempels, ein Spross Davids stand wieder, wenn auch nur als persischer Statthalter, an der Spitze des Volks. Der grosse Trostredner Jes. 40 ff., vielleicht die genialste Gestalt der hebräischen Literatur, dachte so hoch und so frei, dass er Kyros als den Hirten Jahves, ja geradezu als den Messias zu betrachten vermochte, den Jahve zur Vollstreckung seiner geheimnissvollen

[1]) In christlichen und islamischen Gebieten war der Proselytismus unmöglich; um so stärker aber ist die jüdische Propaganda bis auf den Sieg dieser beiden Religionen wenigstens im Orient gewesen, aber z. B. auch in Italien, trotz aller Verbote der römischen Regierung.

Pläne erwählt hatte, obwohl und gerade weil er von ihm noch nichts wusste. Für die Masse mussten sich die messianischen Hoffnungen immer an die Prinzen an der Spitze des Volks knüpfen, musste man die Erfüllung der Weissagungen, der Worte der alten Propheten, in der nächsten Zukunft erwarten. So betheiligten sich gewaltige Schaaren von Exulanten an der Rückkehr. Die neue Einrichtung des Gemeinwesens suchte man so viel wie möglich nach den Weisungen Ezechiels zu gestalten. Man theilte den Grundbesitz mit den im Lande ansässigen Stammverwandten und nahm sie als Proselyten in die religiöse Gemeinschaft, wenn auch nicht in die engere Volksgemeinde auf — politisch nahmen viele von ihnen in Folge ihres grossen Grundbesitzes in Jerusalem und den Landorten sogar eine hervorragende Stellung ein. Man schied zwischen Priestern und Leviten, man errichtete wenigstens einen Altar und ordnete den Opfercultus nach den neuen Idealen, man beobachtete die Reinheitsgesetze und suchte sich rein zu halten von den Heiden. An die Spitze der Geistlichkeit trat der Nachkomme des alten Oberpriesters als Hoherpriester mit gesteigerter Machtvollkommenheit, dem Ansehen nach schon bei Haggai und Zacharja der nächste nach dem davididischen Statthalter.

Aber im übrigen brachte die Rückkehr eine ungeheure Enttäuschung. Statt eines Landes voll Milch und Honig fand man öde, verwüstete Aecker, die auch bei fleissiger Arbeit die Besitzer kaum ernährten. Misswachs und Dürre suchten das Land heim, der Steuerdruck lastete schwer auf der Bevölkerung, die Kriegsläufte der Zeit des Kambyses mochten die Noth noch vermehren. Statt der geträumten Herrlichkeit erfuhr man all die Mühsal und das Elend, welche auch unter günstigeren Verhältnissen die ersten Jahre einer neuen Colonie heimzusuchen pflegen. Die Trauerfeiern und Fasten des Exils wurden weiter begangen; man empfand nur zu deutlich, dass die Zeit der Heimsuchung noch nicht zu Ende sei, die nun bald schon 70 Jahre fortdauerte (Zach. 1, 12). An eine Wiedergewinnung des ganzen ehemals zum Reich Juda gehörigen Gebiets war nicht zu denken. Man war nicht einmal im Stande, Jahve einen bescheidenen Tempel zu bauen. Jerusalem war unbefestigt, es war ein der Gemeinde gebrachtes Opfer, wenn

andere als die mit reichem Grundbesitz ausgestatteten Geschlechtshäupter ihren Wohnsitz in Jerusalem nahmen.

Wie dann die grosse Krisis des Perserreichs die messianischen Hoffnungen noch einmal entzündete, wie Haggai und Zacharja sie schürten und zum Tempelbau trieben, wie sie bereit waren, Zerubbabel zum messianischen König auszurufen, haben wir früher gesehen. Die Bewegung endete mit einem kläglichen Fiasco. Zwar ignorirte Darius hochherzig die revolutionären Strömungen und gestattete die Vollendung des Tempels, aber die messianischen Aspirationen mussten aufs neue auf unbestimmte Zeit vertagt werden, man musste froh sein, wenn der Wohlstand des Landes sich in Folge des andauernden Friedens etwas hob, und doch lange nicht genug, um der Masse ein erträgliches Dasein zu bereiten. Die Davididen verloren ihre leitende Stellung und sind seitdem verschollen, neben dem Statthalter, dessen Posten die Perser dann auch eingehen liessen, rückte der Hohepriester in die erste Stelle ein. Mit den Nachbarn stand man schlecht, mit den Brüdern auf dem Boden des Nordreichs noch schlechter. Man hatte gehofft, sie würden sich dem neuen Israel anschliessen und zu dem Jahve des Gesetzes bekehren; aber dazu bezeigten sie nicht die mindeste Lust. Sie blieben bei der altüberkommenen Weise und sahen mit Geringschätzung auf die neue Colonie herab, deren Aspirationen zu ihren Machtmitteln und Aussichten in einem nur zu crassen Missverhältniss standen. Es war eine trostlose Zeit.

Nur um so mehr mussten die messianischen Hoffnungen lebendig bleiben, gerade bei denen, welche das Elend am bittersten empfanden. Die Frage, wie lange noch? lag in aller Munde, wenn sie sich auch nicht selten in den Verzweiflungsausruf verkehrte: was nützt es uns, dass wir Jahves Gebote erfüllen, trauern und fasten und uns kasteien? Die Gottlosen kommen vorwärts und bleiben ungestraft, Jahve kümmert sich nicht um uns (Maleachi 3, 13 ff. Jes. 58, 1 ff.). Antworten liessen sich immer wieder darauf geben: dass man die Armen bedrückte und auf seinen Profit bedacht war, die Sabbate nicht heilig hielt (Jes. 58. Mal. 3, 5), dass man fremde Weiber heirathete und seinem Weibe die Treue nicht hielt (Mal. 2, 10 ff.), dass man schlechte Opferthiere und ungenügende Zehnten und

Ertragsopfer brachte (Mal. 1, 6 ff. 3, 7 ff.) — es war den armen Leuten wahrlich nicht zu verdenken, dass sie ihr schönstes Vieh und den besten Theil ihres dürftigen Ertrags nicht an den Tempel und die Priester abgeben wollten —, dass die Priester ihre Pflicht nicht erfüllten und ungerechte Entscheidungen, eine falsche Tora gaben (Mal. 2, 1 ff.). Dass die Edomiter durch die vordringenden Nabatäer eine schwere Schlappe erlitten, wurde als Zeichen der Gnade Jahves gegen sein Volk begrüsst (Mal. 1, 1 ff.), wenn es diesem auch garnichts einbrachte — das zeigt drastisch, wie verzweifelt die Lage war. Auch das ist ein Zeichen der Zeit, dass all diese Trostgründe anonym gegeben werden, dass der Mann, der sie vorbringt und der doch ein Prophet sein will [1]), es nicht wagt, wirklich mit seinem Namen als Prophet aufzutreten.

Da ist es begreiflich genug, dass andere und gerade die besser Situirten die Dinge nahmen wie sie lagen und sich einzurichten suchten, so gut es gehen mochte, dass die Häupter der Priesterschaft wie der Laien mit den samaritanischen Nachbarn, mit denen man doch auskommen musste, Beziehungen anknüpften und Ehebündnisse schlossen, dass ihnen die irdischen Dinge wichtiger wurden als die geistlichen. Das Volk in Palästina hätte Jahrhunderte lang in diesen Verhältnissen hin und her schwanken können, wie nachher in der ersten griechischen Zeit, und wäre vielleicht daran schliesslich wenigstens religiös zu Grunde gegangen und in den vollen Indifferentismus versunken, den vor Antiochos Epiphanes der Qohelet predigt, wenn nicht ein übermächtiger Factor von aussen eingegriffen hätte.

Den babylonischen Juden war die Entwickelung in Palästina garnicht nach ihrem Sinn. An die messianischen Verheissungen glaubten auch sie; aber sie wussten auch, dass es ein Rückfall war in die Sünden der Väter, wenn man Jahves unerforschlichem Rathschluss vorgreifen und Hand anlegen wollte, um ihre Erfüllung herbeizuführen. Das hatten auch die palästinensischen Juden gelernt und suchten danach zu handeln; aber ihnen sass die Noth auf den Fersen und so konnten sie sich

[1]) Auf Deuterojesajas Vorgang darf man sich dabei nicht berufen. Derselbe schreibt zwar auch absichtlich anonym, aber er ist kein Prophet und will gar keiner sein, sondern ein Prediger.

leider bei der Tugend der Geduld nicht völlig beruhigen.[1]) Für die babylonischen Juden dagegen war die Sache damit erledigt. Gewiss war es ganz schön, wenn sie die Wunder der messianischen Zeit erlebten. Aber einstweilen ging es ihnen auch so nicht schlecht; sie prosperirten und kamen vorwärts in der Welt, sie konnten von ihrem Ueberschuss der jerusalemer Gemeinde abgeben (Zach. 6, 8 ff.), sie kamen am Hofe zu Ansehen[2]) und breiteten sich aus von Babylonien nach Susiana und Medien. Was sie begehrten, war die volle Durchführung der göttlichen Ordnung in Jerusalem, mochte die dort ansässige Judenschaft sich dazu stellen, wie sie wollte. Die gesetzlichen Forderungen hatte, nachdem in dem Jahrhundert seit Ezechiel bereits mehrere Entwürfe gemacht und durch Berichtigungen und Nachträge erweitert worden waren, der Priester Ezra zu einem „Buch der Tora Mose's“ zusammengestellt und einheitlich überarbeitet, wenn es auch nicht gelungen war, alle kleinen Unebenheiten, die bei einem derartigen Sammelwerke unvermeidlich sind, zu beseitigen.[3]) Dies Gesetzbuch, „die Weisheit des Himmelsgottes in Ezras Hand“, wie es in Artaxerxes Rescript genannt wird, galt es, den palästinensischen Juden, „dem Volk in ʻAbarnaharâ“ Ezra 7, 25, zu

---

[1]) Derselbe Gegensatz beherrscht nachher die makkabäische Erhebung und die ganze weitere Entwickelung. An ihm ist der jüdische Staat schliesslich zu Grunde gegangen.

[2]) Wie oft die gewandten und in ihrem Auftreten sicheren Juden der Diaspora am Hof zu einflussreichen Stellungen gelangten, lehren deutlicher noch als Nehemia und die analogen Beispiele aus der hellenistischen Zeit die Geschichte von Zorobabel im griechischen Ezra und die Daniellegende, weil sie nicht historisch aber eben deshalb typisch sind.

[3]) Dass Ezra der Verfasser, d. h. der Vollender und Redaktor des Priestercodex ist — abgesehen von den in Palästina nach 445 hinzugekommenen Nachträgen; einzelnes mag Ezra auch selbst noch in den Jahren 458—445 in den ursprünglichen Entwurf eingefügt haben —, ist, wie oben ausgeführt, die unzweideutige, urkundliche Ueberlieferung. Sachlich steht dem nichts im Wege; dass der enge, ritualistische, bornirte Geist des Gesetzes zu dem historischen Ezra, dessen Memoiren uns erhalten sind, aufs beste stimmt, liegt auf der Hand. Ich erwarte aber, dass wenn man aufhören wird, der Sprache Gewalt anzuthun, man die Distinction machen wird, Artaxerxes sage ja nur, Ezra habe das Gesetz geschrieben, nicht er habe es verfasst. Offenbar hat er es also lediglich abgeschrieben, und diese interessante Thatsache hat Artaxerxes der Welt mittheilen wollen.

octroyiren; und dazu boten ihnen ihre Verbindungen bei Hofe die Möglichkeit. Dass das Unternehmen Ezras nicht von diesem auf eigene Hand, sondern von der babylonischen Judenschaft als Einheit ausgeführt ist, lehrt sein Verlauf. Alle Geschlechter, die noch in Babylonien vertreten waren, stellen ihm ein grosses Contingent für seinen Zug, so dass er an der Spitze einer ansehnlichen Macht in Jerusalem auftreten kann; in ganz Babylonien veranstaltet er eine Collecte; auch eine Anzahl Leviten und Netînim entschliessen sich endlich mitzuziehen, so wenig innere Neigung sie dazu verspüren.

Vor allem aber ist die Action am Hofe nur als ein Unternehmen der Gesamtheit begreifbar. Alle Hebel der Ueberredung und Bestechung wird man in Bewegung gesetzt haben. Die politische Richtung, welche das Perserreich seit Alters den fremden Religionen gegenüber eingehalten hatte, war den jüdischen Aspirationen günstig. Ausserdem aber verstand man es, dem König von der Macht und Bedeutung des „Himmelsgottes von Jerusalem“, der den Persern von Anfang an sympathisch sein mochte — sind doch die Analogien der zoroastrischen und der mosaischen Religion sehr tiefgreifend[1] —, einen hohen Begriff beizubringen. So geschah es, dass der König in einer Staatsrathssitzung zu Anfang 458 die ihm vorgelegte Instruction genehmigte und Ezra mit sehr umfassenden Vollmachten nach Juda und Jerusalem entsandte.

Im Hochsommer 458 traf Ezra in Jerusalem ein. Ehe er daran gehen konnte, sein Gesetz zu publiciren, musste er die gröbsten Missstände beseitigen und die Bevölkerung für dasselbe vorbereiten und reinigen. Vor allem war die volle Scheidung von der „Landbevölkerung“, der definitive Bruch mit den Samaritanern, den heidnischen Mischvölkern, welche Jahve verworfen hatte und verabscheute, unvermeidlich; mit den Götzendienern von Sichem durfte das Volk Gottes, das wahre Israel, keine Gemeinschaft haben. Die vornehmen Leute, Priester wie Laien, sträubten sich, wenn ihnen auch das Ge-

[1]) Ganz falsch ist es aber, eine directe Beeinflussung des Judenthums durch den Parsismus oder umgekehrt anzunehmen, so oft das auch bis auf Lagarde hinab geschehen ist. Was beiden gemeinsam ist, beruht in der Hauptsache auf analoger Entwickelung, in manchen Einzelheiten auf gemeinsamer Entlehnung aus derselben Quelle, nämlich aus Babylonien.

wissen schlagen mochte; aber die Masse, wie immer religiöser gestimmt und leicht zu fanatisiren, wurde durch den Eindruck der Klagen und der Verzweiflung Ezras gewonnen — so wenig wir daran zweifeln dürfen, dass es ihm heiliger Ernst war, war es doch nur eine geschickt inscenirte Komödie, die er vor dem Volke spielte, der Vorläufer so zahlreicher ähnlicher Scenen in der Geschichte des Christenthums. Denn wie es in Jerusalem stand, musste Ezra am ersten Tage nach seiner Ankunft erfahren; die officielle Mittheilung über die Mischehen aber lässt er sich erst mehr als vier Monate später machen und führt dann im Angesicht der zusammenströmenden Menge das von ihm selbst mit grossem Behagen erzählte Schauspiel auf. Es gelang vollkommen: die Gegner, überrascht und isolirt, wagten nur vereinzelt den Mund aufzuthun, die Volksversammlung nahm mit überwältigender Mehrheit den Beschluss an, die gemischten Ehen sofort aufzulösen; während des Winters wurde er durchgeführt. Die religiöse und politische Autorität, mit der Ezra ausgestattet war, hatte ihre volle Wirkung geübt.

Aber die Gegner waren wohl eingeschüchtert und gezwungen worden sich zu fügen, aber nicht überwältigt. Im Gegentheil, dieser Eingriff in zahlreiche persönliche, materielle, gemüthliche Verhältnisse musste einen um so stärkeren inneren Groll erzeugen, da man sich ihm fügen musste. Vor allem aber setzten sich die Samaritaner zur Wehr, die auf das schwerste brüskirt worden waren und es nicht dulden wollten, dass sich die Tempelgemeinde von Jerusalem nun in voller Selbständigkeit und im scharfen Gegensatz zu ihnen constituirte. Sie drohten Gewalt anzuwenden; und so kam Ezra zu der Einsicht, dass, ehe er an die Durchführung seiner religiösen Reformen gehen könne, er für die äussere Sicherheit und Unabhängigkeit der Gemeinde sorgen müsse. So ging er daran, die Mauern Jerusalems aufzubauen.

Damit bot er den Gegnern die Handhabe ihn zu stürzen. Von dem Mauerbau stand in seiner Vollmacht nichts; hier konnte man einsetzen und ihm die Gunst des Königs entziehen, auf der allein seine Stellung beruhte. In einer Eingabe an den König machte der Statthalter von Samaria, unterstützt von der gesammten Bevölkerung seines Gebiets, ihm Mittheilung von dem Unterfangen, zu dem die Juden, die er ihnen über den

Hals geschickt hatte, sich verstiegen hatten, und setzte ihm die Gefahr für das Reich auseinander, die dasselbe zu bringen drohte. Er erreichte seine Absicht vollkommen; der König gab ihm Befehl, den Mauerbau sofort rückgängig zu machen. „Da zog Rechûm mit den Seinen in Eile nach Jerusalem und zwang die Juden mit Gewalt zur Einstellung des Mauerbaus“ Ezra 4, 23. Die Thore wurden verbrannt, die Zinnen niedergeworfen, Breschen in die Mauer gelegt[1]) (Neh. 1, 3. 2, 3. 8. 13). Das halbvollendete Werk lag aufs neue in Trümmern.

Damit war Ezras Autorität gebrochen. Er war keine geniale, nicht einmal eine bedeutende Persönlichkeit, völlig ausser Stande, die Massen zu electrisiren und im Unglück aus sich selbst neue Kräfte zu schöpfen; über einen starren Formalismus und äussere Correctheit reichte sein geistiger Horizont nicht hinaus. Machtmittel hatte er nicht: Truppen hatte er nicht mitgebracht, im Namen des Königs konnte er nicht mehr drohen, wo dieser ihn desavouirt hatte. So erhoben die Gegner auch im innern ihr Haupt aufs neue. An eine Einführung des Gesetzes war nicht zu denken.[2])

So wäre das Judenthum vielleicht nie in die Erscheinung getreten, wenn nicht das persische Reich noch ein zweites mal zu seinen Gunsten intervenirt wäre. Dem jüdischen Mundschenken Nehemia gelang es im Frühjahr 445, von dem gut-

---

[1]) Die vollständige Zerstörung einer umfangreichen Stadtmauer ist ein sehr mühseliges und zeitraubendes Werk, das immer nur in sehr seltenen Fällen ausgeführt wird. Nebukadnezar mag 586 die Stadt vollständig geschleift haben; die Samaritaner begnügten sich 457, die Stadt in der angegebenen Weise wehrlos zu machen. Daher war es möglich, die Mauer in 52 Tagen wiederherzustellen (Neh. 6, 15). Der Zustand der Mauer geht aus Nehemias Schilderung c. 3 sehr deutlich hervor.

[2]) Dieser historische Zusammenhang, den Wellhausen in seltsamer Weise verkennt („aus den folgenden dreizehn Jahren wird nichts über Ezra erzählt. Nachdem ihm die Trennung der Mischehen missglückt war [das ist eine durchaus unbegründete Hypothese, im Widerspruch mit Ezra 10, 17], scheint er sich, freilich erst nach geraumer Zeit, einem populäreren Unternehmen zugewandt zu haben, nämlich der Befestigung Jerusalems“ israel. und jüd. Gesch. 128), zeigt, wie verkehrt der Versuch ist, Ezras Zug hinter Nehemia anzusetzen. Dann bleibt ja ganz unbegreiflich, wie es zugeht, dass der Mauerbau in den Mittelpunkt der Entwickelung rückt und die grosse Aufgabe wird, deren Lösung Nehemia unternimmt.

müthigen Könige seine Entsendung nach Juda als Statthalter und die Erlaubniss zum Mauerbau zu erwirken. Er war eine ganz andere Natur als Ezra, ein praktischer energischer Mann, der Menschen und Dinge richtig zu behandeln verstand, dabei erfüllt von dem felsenfesten Glauben, dass was der Priester lehrte, Gottes Wille sei, ohne weiter darüber zu grübeln, der richtige Typus eines Laien, der berufen ist die Macht der Kirche und des Priesterthums zu begründen. Ungesäumt ging er ans Werk. Kaum in Jerusalem angekommen recognoscirt er die Situation und beginnt dann sofort mit dem Bau. Die Gegner in der Gemeinde, der Hohepriester Eljašib voran, wagen nicht zu opponiren und müssen mitwirken; den Fallen, welche ihm die Samaritaner stellen, entzieht er sich, seine Leute deckt er gegen jeden Ueberfall, durch hochherziges Auftreten im innern, durch die Durchsetzung eines Schuldenerlasses, einer *σεισάχθεια*, durch den Verzicht auf alle ihm zustehenden Einnahmen[1]) gewinnt er die Stimmung des Volks.

Auch jetzt regt sich noch einmal die messianische Hoffnung. Ist jetzt endlich die Zeit der Verheissung, der Erfüllung gekommen? Ist Nehemia der Messias, der „König in Juda“? Es fanden sich Propheten, die bereit waren, in diesem Sinne zu wirken und damit die offene Rebellion gegen die Perser in Scene zu setzen (Neh. 6, 4. 14) — wie Nehemia behauptet, von den Gegnern aufgestachelt; wahrscheinlich aber waren sie ehrliche Fanatiker, die keine Ahnung hatten, was ihr Thun bedeutete. Aber für Nehemia bestand die Versuchung nicht, die ein Zerubbabel nicht ganz hatte abweisen können. Ruhig und unbehindert geht er seinen Weg und führt die Mission zu Ende, mit der der König ihn betraut hat.

Unmittelbar nach Vollendung der Mauer wird eine Volksversammlung berufen. Jetzt ist die Zeit gekommen, wo Ezra wieder hervortreten kann, wo man ihn auffordert, das Gesetz zu verlesen. Am 24. Tišri 445 wird die Urkunde unterzeichnet, durch die sich alle Geschlechter des Volks auf das Gesetz verpflichten.

Auch jetzt noch haben sich weite Kreise, namentlich in der

[1]) Er muss also sehr wohlhabend gewesen sein und bedeutende Geldsummen mitgebracht haben. Das ist bei einem Günstling des Königs nicht auffallend.

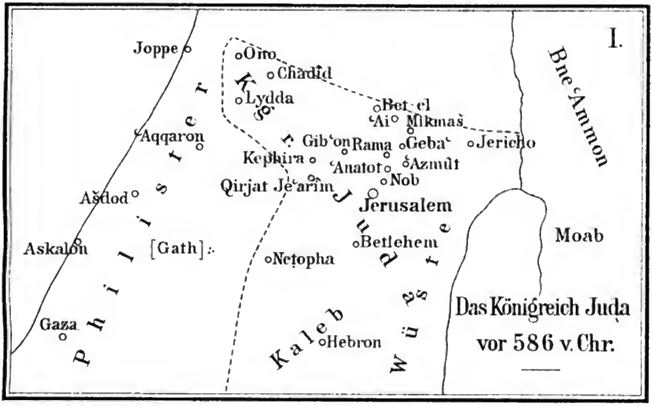
Priesterschaft, gegen die Unterordnung nnter das Gesetz gesträubt. Ein Enkel des Hohenpriesters ist lieber nach Samaria gegangen, um dort die Kirche von Sichem zu organisiren, als dass er unter den neuen Verhältnissen in Jerusalem bleiben mochte. Den Hohenpriestern von Jerusalem lagen ja in der Regel auch später die weltlichen Interessen weit mehr am Herzen als die geistlichen, genau wie ihren Nachfolgern, den Päpsten von Rom. Welchen Gewinn auch an materieller Macht sie aus dem Gesetz ziehen könnten, hat Eljašib offenbar nicht geahnt; er empfand zunächst nur die Last des furchtbaren Zwanges. Es ist eine in aller Geschichte wiederkehrende Erscheinung, dass der Gewinn aus einer religiösen Bewegung in letzter Linie immer der Priesterschaft und der Kirche zufällt, mögen sie auch sie weder hervorgerufen noch gefördert, ja sogar sie bekämpft haben.

Die letzten Zuckungen des alten Volksthums und ihre Unterdrückung durch Nehemia noch weiter zu verfolgen ist an dieser Stelle überflüssig. Die Entscheidung war gefallen. Das Judenthum ist im Namen des Perserkönigs und kraft der Autorität seines Reichs geschaffen worden, und so reichen die Wirkungen des Achämenidenreichs gewaltig wie wenig anderes noch unmittelbar in unsere Gegenwart hinein.

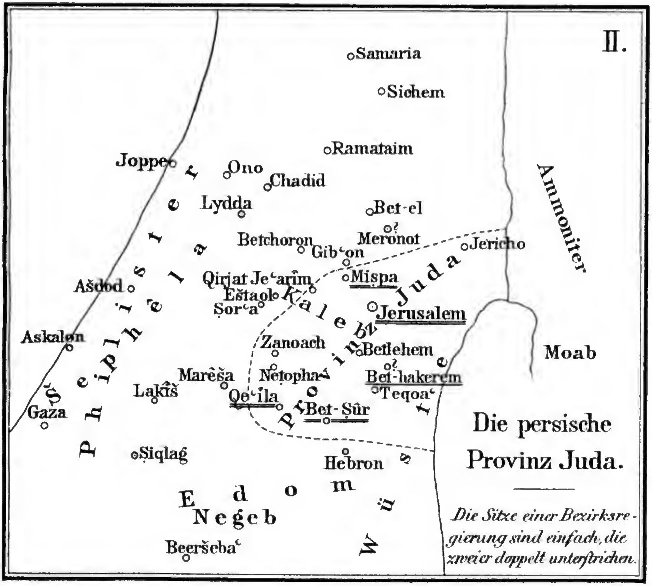
Errata.

S. 38 Zl. 15 l.: und alle drei f. die.
S. 57 Zl. 19 l.: der Sitz seiner Macht ist gewiss Nordsyrien gewesen f. zuerst.
S. 103 Zl. 4 l.: verschrieben f. geschrieben.
S. 107 A. 4 l.: Šallûn f. Sallûn.
S. 121 Zl. 9 l.: Samen Israels f. Stamm.
S. 155 in der Tabelle ist die zu Magbiš gehörige Bemerkung „[fehlt n] fälschlich zu Charim gesetzt.
S. 167 Zl. 1 l.: Šallûm f. Sallûm.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.



Das Königreich Juda vor 586 v. Chr.



Die persische Provinz Juda.

Die Sitze einer Bezirksregierung sind einfach, die zweier doppelt unterstrichen.